Der Atheismus
und seine Geschichte im Abendlande

Von

Fritz Mauthner

4. Band

Drittes Buch: Aufklärung – Große Revolution (12. bis 14. Abschnitt)
Viertes Buch: Die letzten hundert Jahre – Reaktion – Materialismus – Gottlose Mystik



1923

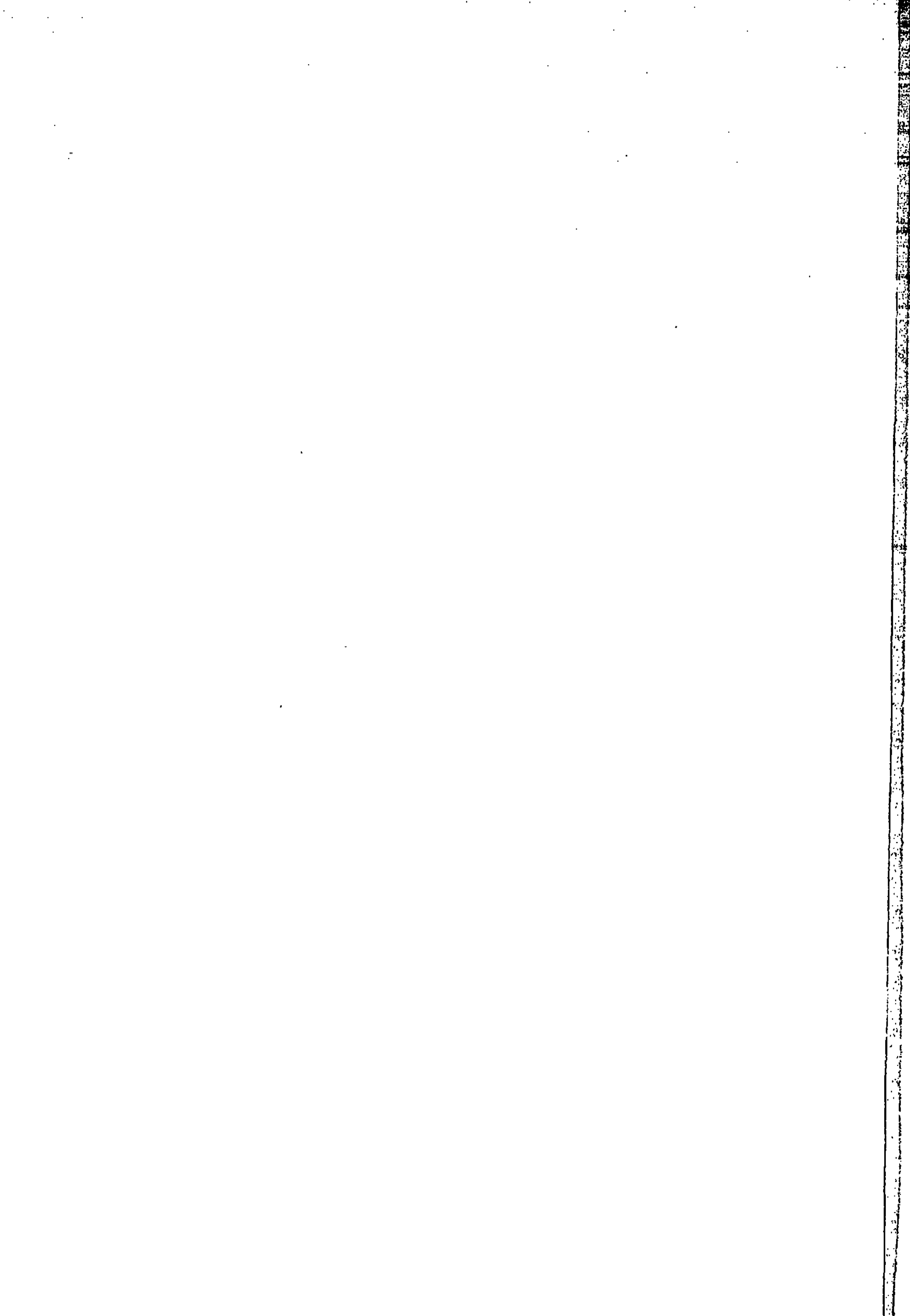
Deutsche Verlags-Anstalt / Stuttgart und Berlin

Druck der
Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart

Inhalt des vierten Bandes

Drittes Buch

(12. bis 14. Abschnitt)



Zwölfter Abschnitt

Dunkel und Licht in Deutschland

Die Wirkung der großen Revolution auf die öffentliche Meinung Deutschlands (und die Wirkung auf andere Völker war womöglich noch unmittelbarer, besonders die auf Italien) haben wir jetzt aus reichlichen Proben kennengelernt. Bevor ich nun dazu übergehe, den religionsfeindlichen Einfluß dieser Revolution auf die führenden Geister Deutschlands, also auf die schöne Literatur, zu zeigen, will ich noch einige Blätter an ein Beispiel dafür wenden, wie man sich diesseits des Rheins gegen den Atheismus wehrte, zu der gleichen Zeit, zu der in Frankreich die religiöse Reaktion schon in vollem Gange war.

„Triumph der Philosophie"

Gegen die Gedanken der französischen Revolution, insbesondere gegen die Ausbreitung dieser Gedanken in Deutschland erschien im Jahre 1803 ein trotz seiner Schlechtigkeit merkwürdiges Buch unter dem Titel „Der Triumph der Philosophie im 18. Jahrhunderte"; für Ort und Verlag ist auf der ersten Seite zu lesen „Germantown by Eduard Adelbert Rosenblatt"; der Vorbericht des Herausgebers ist Altenburg unterschrieben. Der Verfasser*) hat viel gelesen, stützt aber sein Pamphlet sehr oft auf Klatsch und auf unbewiesene Behauptungen; seine Hauptquellen sind die reaktionären Schriften aus der Zeit des Direktoriums: Barruels unkritische Bücher über die Kirche und den Jakobinismus, Fellers nichtswürdiger Dictionnaire Historique, des Renegaten la Harpe Abhandlung über den Fanatismus und eine Fülle revolutionsfeindlicher Anekdoten. Obgleich die kirchliche Tendenz, namentlich im zweiten Bande, in der Behandlung des Philosophismus in Deutschland, immer schamloser hervortritt, bietet das Buch doch manches Interesse, durch zahlreiche Anführungen aus verschollenen Zeitschriften und Flugblättern. Die eigentliche und am Ende auch offen zugegebene Absicht ist: den Philosophismus Europas und die Lehren der Freimaurer und der Illuminaten in Deutschland für die große französische Revolution verantwortlich zu machen, die katholische Kirche als

*) Es ist wahrscheinlich ein Hofprediger aus Darmstadt, Johann August Freiherr von Starck (geb. 1741, gest. 1816), der übrigens schon des Kryptokatholizismus verdächtig war; nicht zu verwechseln mit dem erbaulichen, geistlosen Pietisten Johann Friedrich Starck gest. 1756), einem Frankfurter Pfarrer, der einmal ein Gebetbuch für Schwangere, Gebärende und Wöchnerinnen herausgab und überdies ein elender Kirchenliederreimer war, kein streitbarer Mann.

einziges Heilmittel gegen diese Krankheit zu empfehlen und die Könige zu einer Heiligen Alliance gegen den verderblichen Geist der Zeit aufzurufen.*) Der Verfasser wagt es, den Aufklärern den doppelt frechen Satz entgegenzuhalten: „Besser die dickste Finsternis als euer stinkend Licht."

Der Hauptverbreiter des stinkenden Lichts ist für diese ganze Gruppe aufklärungsfeindlicher Schriftsteller Voltaire; ihm gilt ein Haß, der für uns Nachgeborene fast etwas Belustigendes hat; die Lebensleistung Voltaires wird nicht geleugnet, dafür aber sein Andenken durch eine Unzahl mühsam zusammengetragener Anekdoten beschimpft. Voltaire ist der leibhaftige Teufel, der bekämpft werden muß. Der Vers, mit welchem sich Piron (der bekannte Epigrammendichter, der für sich selbst die zweischneidige Grabschrift verfaßt hatte: „Ci gît Piron, qui ne fut rien, pas même académicien") an seinem so viel größeren Zeitgenossen versündigt hatte: „S'il n'avait pas écrit, il eut assassiné", schien diesen Leuten für einen Voltaire noch zu milde; er habe schlimmere Verbrechen an der Menschheit verübt als irgendein Mörder. Selbst der wirkliche und der angenommene Name (Arouet de Voltaire) muß zu Angriffen herhalten:

„Ce fondateur du plus énorme schisme,
Pour n'être pas un Savant à rouer
Se donne un nom du plus grand incivisme,
Par lequel non obstant il paraît avouer,
Que, génie illusoire, inclinant a mal faire
Il raffine en escroc et s'entend a Vol-taire."

Natürlich wird die alte Pfaffenlegende, Voltaire habe in Verzweiflung und Raserei seinen Geist aufgegeben, wieder aufgefrischt: er habe in seinen letzten Stunden seinen eigenen Unrat gefressen. Für ihn wird die folgende Grabschrift empfohlen:

„Plus bel esprit, que grand Genie,
Sans foi, sans loix et sans vertu;
Il est mort comme il a vécu
Couvert de gloire et d'infamie!"

Daß Voltaire wirklich ein Todfeind des Christentums war und sich gern mit „mon cher antichriste" anreden ließ, ist ja richtig und bekannt genug; die gegnerischen Schriftsteller wollen uns aber glauben machen, er wäre das Haupt einer Verschwörung gegen Thron und Altar gewesen, und das ist eine Fälschung der Geschichte und eine Verkennung der führen-

*) In einem ebenso verschollenen Buche „Deutsche Welt, tu' einmal wegen der Philosophie und Geistlichkeit die Augen auf!" (Germanien 1807) finde ich allerdings die Bemerkung, der anonyme Verfasser des „Triumphs der Philosophie" solle ein Protestant sein.

den Persönlichkeiten. Wenn zum Beweise darauf hingewiesen wird, daß die Enzyklopädisten einander in ihrem Briefwechsel mit Spitznamen belegen, daß sie also einen Geheimbund bildeten, so ist das geradezu kindisch; das waren Privatspäße; die anderen Genossen wußten gar nicht, daß Voltaire und d'Alembert einander spitzbübisch Bertrand und Raton nannten. Nicht besser steht es um gelegentliche Äußerungen, die nach einer Verschwörung klingen. So schreibt Voltaire (24. Juli 1760) an d'Alembert: „Serait-il possible que cinq ou six hommes de mérite qui s'entendront, ne réussissent pas après les exemples que nous avons de douze faquins qui ont réussi? Il me semble que le succès de cette affaire nous ferait un honneur infini." (Voltaire vergleicht also seinen Freundeskreis von fünf bis sechs geistig bedeutenden Religionsfeinden mit den ungebildeten zwölf Aposteln). Und auch sonst fallen oft Worte, als ob die Briefschreiber einem Geheimbunde angehörten; in Wahrheit wird mit dem Gedanken nur gespielt. Über das Jahr, in welchem die Verschwörung angezettelt wurde, gehen die Ansichten denn auch recht weit auseinander; die einen denken an das Jahr 1728, in welchem Voltaire aus London zurückkehrte und die englische Philosophie nach Frankreich brachte, die anderen an das Unternehmen der Enzyklopädie. Zu einem konsequenten Denker wie d'Alembert paßt eine Revolution in Staat und Kirche besser als zu dem „Dichter" Voltaire, zu dem natürlichen Kinde einer freien Dame besser als zu dem Aristokraten-Genossen; doch auch d'Alembert unterscheidet (in einem oft angeführten Werbebriefe an den Prinzen Ludwig von Württemberg) genau zwischen Thron und Altar: die barbarische und gesellschaftschädliche Religion soll vernichtet, der Gewalt der Könige soll nur ein Zaum angelegt werden.

Dabei wissen diese Feinde der Aufklärung sehr gut, daß Rousseau, ein ganz anderer Mann als Voltaire und nicht ganz ohne Religion, ihrer Kirche ebenso gefährlich war, daß die Nationalökonomen, die sogenannten Physiokraten, noch mehr als die Philosophen zur Vorbereitung der großen Revolution beigetragen hatten, durch Pietätslosigkeit gegen alte Sitten, die im Grunde nichts mit dem Glauben zu tun hatten. Ich erwähne nur den Stifter dieser Schule, den gelehrten François Quesnay (geb. 1694, gest. 1774), den Chirurgen und Leibarzt Ludwigs XV., den man in Paris den Konfutse des Abendlandes nannte, und auch ihn nur darum, weil einer seiner Schüler großes Ärgernis dadurch erregte, daß er in geschmacklosem Scherze oder in dem Ernste der nationalen Notlage den Vorschlag machte, aus der Menschenhaut Leder zu bereiten, aus Menschenleichen Talg zu gewinnen; während der Revolution bildeten sich aus solchen gut oder schlecht gemeinten Anregungen die wildesten Gerüchte: man habe dem Heere

Stiefel aus Menschenhaut geliefert, man habe sogar die eingekerkerten Aristokraten mit dem eingesalzenen Fleische der Guillotinierten gefüttert.

Nach dem Sturze Robespierres, unter dem Direktorium, wimmelte es in Frankreich von rechtgläubigen Schriften, die solches Zeug literarisch verwerteten zu Eselshuftritten gegen die toten Löwen der Encyclopédie und der Revolution; an die Stelle des frivolen und freidenkerischen Abbés trat der frivole und reaktionäre Abbé; ich nenne bloß die beiden, die schon erwähnt worden sind: Barruel und de Feller. Aber auch in den dreißig Jahren zwischen dem Erscheinen der Encyclopédie und der Revolution waren die Bücher der Dunkelmänner ebenso zahlreich wie die Bücher der Aufklärer, nur daß die ersten von der guten Gesellschaft nicht gelesen und nur selten beachtet wurden. Die gute Gesellschaft stand fast geschlossen auf der Seite des geistigen Fortschritts, und auch die Behörden hatten den Grundsatz angenommen: mag man reden und schreiben, was man will, wenn man nur nicht in unsere Vorrechte eingreift. Das Parlament von Paris übergab nicht mehr die freien Denker dem Henker, wohl aber die freien Schriften; doch wie in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation die päpstlichen Bannbullen wirkungslos verpufften, so schritt jetzt vor der Revolution die Mode über solche Urteile hinweg. Ein Verbot durch die Zensur wurde zu einer Empfehlung. Und die höchsten Beamten schützten selbst eine Literatur, die sie von Amts wegen unterdrücken sollten; Diderot durfte seine Papiere (als der Kampf gegen seine Encyclopédie zum zweiten Male begann) bei dem Beamten in Sicherheit bringen, der die Beschlagnahme vollziehen sollte; noch 1785 durfte Beaumarchais in ähnlicher Weise seine Voltaire-Ausgabe retten, deren Konfiskation verfügt worden war. Die Philosophen oder Freidenker wurden durch die Salons der schöngeistigen Frauen verteidigt; zu denen rechnete man nicht nur die Inhaberinnen eines bureau d'esprit, sondern auch eine so langweilige Schriftstellerin wie Madame de Genlis, weil sie so oder so mit dem moralisch kompromittierten Herzog von Orléans verbunden war.*) Es galt für so ausgemacht, daß die Großen die Freunde der gottlosen Schriftsteller wären, daß es Aufsehen erregte, als Kaiser Joseph II. auf seiner Reise durch Frankreich bei dem greisen Voltaire vorüberfuhr, ohne ihm zu huldigen.

Richtig ist es, daß die Enzyklopädisten es verstanden hatten, ihren Einfluß sehr rasch auf die Académie française auszudehnen; das wäre nach

*) Der unbekümmert um die Wahrhaftigkeit allezeit witzige Antoine Rivarol (gest. zu Berlin 1801) verfaßte auf sie ein infames Epigramm:

„Tout renchérit à faire peur.
Les œuvres de Genlis à six francs le volume!
Dans le temps, où son poil valait mieux que sa plume
Pour douze francs j'avais l'auteur."

den Satzungen eigentlich nicht möglich gewesen, weil ein Mitglied der Akademie nicht unsittlich, d. h. nicht unkatholisch sein durfte; aber unter dem Beistande des Ministers Choiseul und der Pompadour gelang es den Empfehlungen, freilich auch den Intrigen von Voltaire und d'Alembert, alle bedeutenderen Enzyklopädisten in die Akademie wählen zu lassen, so daß man ohne Ungerechtigkeit von einer Clique reden darf, die Lob und Tadel nach dem Parteiinteresse austeilte. Die Macht dieser Clique und die Mode fing auch an, den Buchhandel zu beherrschen, obgleich die Gesetze und die Parlamente immer noch die Sache der Kirche vertraten und die freidenkerische Literatur verfolgten. Falsche Angaben über Druckort und Verlag sorgten übrigens dafür, daß gottlose Bücher trotz der Rückständigkeit der Richter überall in Frankreich gedruckt oder nach Frankreich eingeführt werden konnten. Doch die Propaganda der Volksaufklärung unterschied sich wesentlich von der, die etwa heutzutage durch Druckschriften versucht wird.

Rousseau freilich wandte sich schon an das Volk selbst, das er zu einer Gesellschaft von sittlichen Adelsmenschen umschaffen wollte; Voltaire aber und seine Leute fühlten sich dem Kreise des alten Adels zugehörig und hatten niemals Lust, „Schuster und Dienstmägde" aufzuklären. Auch die Geistlichkeit Frankreichs zerfiel in zwei Klassen: die Prälaten waren fast immer adeliger Abkunft, von Hause aus an Frivolität gewöhnt; der niedere Klerus, arm, plump und unwissend, konnte an ein Emporkommen ebensowenig denken wie ein Feldwebel im preußischen Heere. Wurde ein Bürgerlicher einmal dennoch Bischof, so hieß er un evêque de fortune. So wenig die Enzyklopädisten für Schuster und Dienstmägde schrieben, so wenig hatten sie im Sinne, die plumpen Dorfpfarrer zur Freidenkerei zu erziehen. Die Auffassung Voltaires war, in der Sache nicht unrichtig, in der Form gehässig: das Christentum ist in der guten Gesellschaft verloren, es darf auf Anhänger nur noch in der Canaille zählen; zur Canaille wurde die niedere Geistlichkeit gerechnet.

Wenn aber der deutsche Verfasser des „Triumphs der Philosophie" die freidenkerischen Verschworenen für die Verächtlichmachung der Geistlichen verantwortlich macht und somit für die Strömung, die zur Aufhebung des Jesuitenordens führte, so fälscht er die Geschichte in mehr als einer Beziehung; die Aufhebung des Ordens ging wie jede andere politische Aktion von den Kabinetten aus, die die Stimmung des Volkes eher lenkten, als daß sie sich ihr gefügt hätten; und das bald gemütliche, bald bitterböse Gelächter über das Treiben der Geistlichkeit war niemals wieder verstummt, seitdem es — und zwar zuerst in Italien, mit Zustimmung der Päpste und Kardinäle — hatte erklingen dürfen. Es scheint freilich so, als ob haupt-

sächlich die katholische Geistlichkeit verhöhnt worden wäre; das kommt aber nur daher, daß es nur eine einzige Kirche gab, eben die katholische, als die neue Zeit einsetzte, und daß die protestantische Kirche in Deutschland und in England diejenigen Einrichtungen abgeschafft hatte, die den Zorn oder den Spott des Volkes herausgefordert hatten; es dauerte mehr als zweihundert Jahre, bevor die Freidenkerei erkannte, daß sie sich mit keiner Kirche vertragen konnte, mit der protestantischen ebensowenig wie mit der katholischen, daß es mit dem Gelächter nicht getan sei, daß der Feind in jeder Kirche zu bekämpfen sei. Jetzt erst wandte sich die Kritik mit mehr Ernst gegen das Ganze des Christentums, gegen das Wort Gottes und gegen die Diener am Wort; und während im katholischen Frankreich weiterhin die alten Waffen des Spottes gebraucht wurden, wurden — namentlich in Deutschland — die neuen Waffen geschmiedet: Bibelkritik, Erkenntniskritik und die Absage an jede Heuchelei. Es führt da ein gerader Weg von Edelmann und Liscow über Reimarus und Lessing bis zu uns.

Der Verfasser des „Triumphs der Philosophie“ ist klug genug, diesen Sachverhalt zu begreifen und zu fürchten. Der erste Teil seines Buches, der eigentlich historische, ist der Verleumdung der französischen Aufklärung gewidmet; der leidenschaftlichere zweite Teil gilt den deutschen Verhältnissen und denunziert, nachdem Friedrich der Große und Joseph II. als nichtswürdige Schüler der Franzosen abgetan sind, die noch lebenden deutschen Aufklärer: Schriftsteller und Pädagogen, Freimaurer und Illuminaten, Protestanten, Socinianer und Deisten. Alle deutschen Fürsten werden aufgerufen, sich gegen diese gottlosen Leute zu verbünden; der Eindruck soll erweckt werden, als wäre es dem Verfasser einzig und allein um die Erhaltung der Throne zu tun; in Wahrheit sind ihm die Throne nur Außenwerke, die die Festung schützen sollen, den Altar. —

Der Einfluß der Revolution auf die kleinen Geister und auf das Publikum von Deutschland war für mich nur festzustellen durch oft widerwilliges Lesen in solchen verstaubten Heften und Zeitschriften; Lohn genug, wenn es gelang, den einen oder den anderen Freidenker der Vergessenheit zu entreißen; der Einfluß auf die wirklich oder doch dem Namen nach bekannten deutschen Schriftsteller bietet seiner Erforschung eine ganz andere Schwierigkeit. Man war diesseits des Rheins eigentlich tapfer und radikal nur bis zur Hinrichtung des Königs, nicht nur politisch, auch religiös; nach dem 21. Januar 1793, als der Ernst in Paris einsetzte, begannen selbst Klopstock und Schiller die Spuren ihres Freiheitskampfes zu verwischen. Wir werden noch sehen, daß Kant, und unter seinen Schülern besonders Fichte, dieser ganz rebellisch, Anhänger der großen Revolution blieben, als das übrige Deutschland sich wieder geduckt hatte.

Fast nur der arme Georg Forster blieb sich ganz treu, vielleicht auch er nur, weil er bald zugrunde ging, ein reiner Märtyrer, ein Opfer der französischen Revolution.

Georg Forster

Georg Forster, der als Knabe von seinem Vater zu einem jungen Engländer erzogen worden war, der in unreifen Jahren aktiv eine Weltumseglung mitmachen durfte, der auch als Gelehrter international war, war nicht so, wie er in den üblichen Darstellungen erscheint, auch nicht ganz so, wie ihn der durchaus anerkennende Gervinus zeichnete. Politisch freilich ein Weltbürger, vorherbestimmt, ein Apostel der großen Revolution zu werden; ein begeisterter und unentwegter Prediger der Freiheit und Gleichheit; darum in dem damaligen Deutschland geächtet: die Fürsten setzten einen Preis (von hundert Dukaten) auf seinen Kopf und die Xeniendichter versündigten sich an ihm. Zu ihrer Schande. Er war, ein Mainzer Bürger, politisch in die republikanische Bewegung hineingetappt, am Leben fast schon gescheitert, ohne Nation, ohne Heimat, ohne häusliches Glück; aber er war nur ein Bewunderer der revolutionären Ideen, kein Verehrer der Franzosen. Die Briefe an seine Frau (namentlich die aus dem Jahre 1793) sind voll von klugen, scharfen, ja wohl auch ungerecht verächtlichen Urteilen über die Pariser, die die Revolution gemacht hatten und noch machten. Forster hoffte mancherlei für sich von der Bewegung; doch in seinem Urteile blieb er unbestechlich. Er schwärmte für Freiheit und für Gleichheit, aber als ein Deutscher. Die Republik war ihm ein Ideal. Er war in der deutschen Gelehrtenrepublik der einzige, der diesem Ideale treu blieb.

Als Schriftsteller, wohl durch Zufall zu einem „Klassiker" geworden, in seinen „Ansichten vom Niederrhein" (1790), war er, nach einer fast kirchlich frommen Jugend, ein Vertreter auch der religiösen Aufklärung, ein Verteidiger der Reformen von Kaiser Joseph II. Goethereif vor des reifen Goethe Einwirkung auf Deutschland. Und fast noch mehr als Goethe ganz irdisch, ganz weltlich.

Noch frischer als in den „Ansichten" äußert sich Forsters Freiheitsmut in den Briefen und Tagebüchern, die dem Buche zugrunde lagen, die Leitzmann erst hundert Jahre nach seinem Tode herausgegeben hat. Diese Briefe und Tagebücher hätten mehr gelesen werden sollen; sie bieten manchen Reiz ernster und heiterer Art, so einen tiefen Einblick in das Verhältnis Forsters zu seiner Therese, so manchen Scherz über Forsters Reisebegleiter, den jungen Alexander von Humboldt, so eine gesunde, unromantische Lebensphilosophie, die sich just belehrend an Karoline richtet. „Grüße sie bestens von mir und lehre sie, die Dinge nehmen, wie sie sind. Das ist die einzige Philosophie und wenn man drüber zugrunde gehen sollte! Doch geht man bei jeder anderen eher zugrunde."

Die gelegentlichen Bemerkungen über religiöse Dinge sind nicht weniger freimütig als die über die sich aufdrängenden politischen Fragen. Daraus, daß Forster Briefe und Tagebücher gleich als Notizensammlung für die „Ansichten“ anlegte, ergab es sich von selbst, daß seine religiösen Ketzereien gewöhnlich an die Betrachtung von Bildern anknüpften. In Gent sagt er über die Figur eines stehenden Christus (das Bild stellte die Auferstehung Lazari dar): „Dieses Zwitterwesen zwischen Gott und Mensch verfehlen die Maler fast allemal, denn es ist nicht in der Natur und ebensowenig in der Phantasie.“ Vor der berühmten Kreuzabnahme von Rubens kann er die Gefühle des Abscheus und Schauders nicht unterdrücken, die dem Kreuze gelten. „Warum mußte dieser Mensch (Rubens), den eine vernünftige Erziehung zu einem Wesen höherer Art gebildet hätte, sein Leben damit hinbringen, daß er die Heiligenlegende durchblätterte, um seine Phantasie mit Bildern, die ihrer unwert waren, zu besudeln? ... Abgezogen von den Nebenbegriffen, welche aus der Religion entliehen sind, gibt es keinen uninteressanteren Gegenstand als einen entseelten, am Richtplatz von dem Holz genommenen Körper ... und in dem speziellen Fall der Kreuzigung Christi ist sogar der Augenblick der Abnehmung doppelt unvorteilhaft, weil er derselbe ist, in welchem alles Göttliche von ihm gewichen sein und er als bloßer menschlicher Leichnam erscheinen muß.“ Bei der Besprechung eines Bildes in Sardam teilt Forster beistimmend eine Bemerkung des jungen Humboldt mit, die freilich mehr protestantisch als gottlos klingt: es sei wunderbar, daß die Maler nicht darauf gefallen wären, auf den unzähligen Vorstellungen der Himmelfahrt Mariä sie einmal etwas Irdisches fallen zu lassen, da es doch absurd sei, sich die Himmelfahrt eines Tuchlappens zu denken, und die jüdische Vorstellung Eliä Feuerfahrt gen Himmel schon konsequenter ist, indem er seinen Mantel fallen läßt; nach eben diesem Beispiel hätte man ja die Kleidungsstücke der Mutter Gottes hienieden noch sehr gut benutzen und manches Wunder damit tun können.

Weit über solchen freidenkerischen Spott hinaus, der sich in den „Ansichten“ und den zugrunde liegenden Briefen und Tagebüchern naturgemäß zumeist gegen katholische Einrichtungen des Niederrheins richtet, geht Forsters politisches Bekenntnis zur Freiheit; sein gottloses Bekenntnis ist eigentlich nur eine Begleiterscheinung des politischen. „Frei sein heißt Mensch sein“, das ist sein Wahlspruch. Die Aufgaben bei der Befreiung der Menschheit denkt er sich gern geschichtlich verschieden und verteilt: die Unkosten haben die Schweizer einstens getragen, dann die Deutschen durch die Reformation, dann die Holländer und Engländer durch ihre Verfassungskämpfe, jetzt die Franzosen durch die Revolution, an deren

Feuer Deutschland sich lieber erwärmen als verbrennen sollte. Freier als der grob materialistische Nicolai, härter als die durch die Hinrichtung des Königs irre gemachten Klopstock, Wieland und Schiller, mehr politisch interessiert als Goethe, aber wie Goethe schon 1790 ein „guter Europäer", im Sinne Nietzsches, hat Forster die große Revolution miterlebt, leider hat er sie nicht — wie seine Frau ihm riet — literarisch beschrieben. Das hätte ein befreiendes Werk werden können! Wir haben statt dessen nur seine Briefe und etwa noch sein letztes Wort über die Freiheit, das man allerdings kaum dort suchen wird, wo ich es gefunden zu haben glaube: in dem Vorworte zu seiner Übersetzung von „Die Ruinen", der geschichtsphilosophischen Plauderei des Herrn von Volney (geb. 1757, gest. 1820), der glücklich und geschickt genug gewesen war, als Moderantist der Guillotine zu entgehen, von Napoleon zum Grafen, von der Restauration zum Pair von Frankreich ernannt zu werden. Die „Ruinen" sind von Gibbon weit überholt, doch heute noch lesbar. Forster nimmt im Vorworte die Gelegenheit wahr, sein übervolles Herz auszuschütten — vor einer Nachwelt. Alle Unterdrückungen der Denk- und Preßfreiheit sind ihm schon Anachronismen, um ein ganzes Jahrhundert zu spät gekommen. Über das Gesetz der Vernunft darf sich nichts erheben. Was jenseits der Vernunft sich höchstens ahnen läßt, die Religion also, ist unbegreiflich und unaussprechlich und kann von Schwärmerei und Wahnsinn nicht sicher unterschieden werden. Seiner Natur nach ist der Glaube das Freieste auf Erden; es ist ein zweckloses Bestreben, ihn an ein gewisses Symbol zu binden. Darum sind auch alle Versuche, den Geist durch Zensur zu binden, nicht mehr so gefährlich wie die angeborene Herrschlust der Zunftgelehrten, welche die Ergebnisse ihres Forschens zu Gesetzen erheben möchten, von denen keine Appellation stattfinden soll. Die letzte Befreiung wird gefordert, die von der Spiegelfechterei der Autoritäten. Gervinus hat dieses Vorwort in die „Sämtlichen Schriften Georg Forsters" (V, S. 301) unter dem Titel aufgenommen: „Über den gelehrten Zunftzwang."

Lichtenberg

Es gibt unter den gleichzeitigen Deutschen nur einen, der ebenso ganz frei war wie Forster: Lichtenberg (worauf übrigens Gervinus schon hingewiesen hat). Wie Lichtenberg literarisch, so fiel Forster den elenden deutschen Zuständen zum Opfer; Lichtenberg und Forster waren beide begeistert von der großen Revolution, politisch und religiös, ohne jede Unfreiheit; beide „überdeutsche" Weltbürger, beide dem französischen Charakter wenig geneigt; beide halbe Engländer.

Lichtenberg (geb. 1742, gest. 1799) war aber fertig, mit sich und der Welt fertig, als Forster, sein Freund, in das politische Leben eingriff; ein

kränklicher Sonderling, aller Sentimentalität und Schwärmerei der Deutschen todfeind, Bewunderer zugleich von England und der französischen Revolution, dabei wie ein richtiger Philister ein Zuschauer hinter seiner Fensterscheibe, unfähig, im Staate seine Talente zu zeigen, unfähig aber auch, irgendeinen seiner großen humoristischen oder satirischen Pläne auszuführen. In etwas kleinerem Format, eigentlich nur ohne die hinreißende Feuerseele Zarathustras, doch ein Schriftsteller vom Kaliber Nietzsches; eine skeptische Flamme, die alles zu Asche brannte — er wußte es nur nicht; eine Flamme, die fast immer in Feuerwerk verpuffte. Und auch darin kleiner als Nietzsche, daß er kein Dichter war; nur die gleiche Verachtung fühlte gegen das Mittelgut der Poesie.

Dieser Lichtenberg nun, ein Rebell gegen die wohlgestaltete Menschheit schon darum, weil er verwachsen war, ein Rebell gegen die Wohlanständigkeit, weil seine sexuelle Sinnlichkeit maßlos war, ein Rebell gegen die deutsche Knechtschaffenheit, weil er durch die Demokratie Englands längst auf die französische Revolution vorbereitet war, dieser im Talar eines Physikprofessors faunische, unbarmherzig spottende, philosophisch nihilistische und sprachkritische Lacher hatte die Abschaffung der christlichen Religion in Paris von 1793 nicht nötig gehabt, um für seinen Privatgebrauch den lieben Gott abzusetzen.

Was wissen die Deutschen von ihren besten Köpfen? Und selbst dann, wenn sie zugleich die witzigsten waren. Nicht einmal Goethes abgründig tiefes Wort hat Lichtenberg zu einem Publikum verholfen: „Lichtenbergs Schriften können wir uns als der wunderbarsten Wünschelrute bedienen; wo er einen Spaß macht, liegt ein Problem verborgen.“ Man liest seine Aphorismen weder in den alten noch in den neuen Ausgaben. Allerdings kostet es eigene Arbeit, etwa die folgenden Sprüche bis ans Ende zu denken.

„Den Menschen so zu machen, wie ihn die Religion haben will, gleicht dem Unternehmen der Stoiker; es ist nur eine andere Stufe des Unmöglichen.“

„Ein Gelübde zu tun ist eine größere Sünde als es zu brechen.“

„Eine der sonderbarsten Anwendungen, die der Mensch von der Vernunft gemacht hat, ist wohl die, es für ein Meisterstück zu halten, sie nicht zu gebrauchen, und so, mit Flügeln geboren, sie abzuschneiden.“

„Sie sprechen für ihre Religion mit einer Hitze, als wenn sie unrecht hätten.“

„Es hat lange rechtschaffene Menschen gegeben, ehe Christen waren, und gibt, gottlob, auch da noch welche, wo keine Christen sind.“

An dieser Stelle habe ich nur die Aufgabe, einige Sätze, die Lichtenberg über Gott, Religion und Atheisterei niedergeschrieben hat, geschicht-

lich zu ordnen, zu zeigen, wie er sich zu solchen Fragen vor und nach der großen Revolution stellte.

In die Wirkungszeit von Lessing (und Reimarus) fallen diese Worte:

„Man folgert vielleicht zu geschwind aus der weisen Einrichtung in den Kunsttrieben der Tiere ein höchst weises Wesen; es darf nur weiser sein als wir."

„Wenn ich von einer Abhandlung über die Dreieinigkeit (wie von einer über Krieg und Frieden) sagte, der Narr hätte auch was besseres schreiben können, so würde man mich einen Atheisten heißen und meine Besoldung einziehen."

„Der liebe Gott muß uns doch recht lieb haben, daß er immer in so schlechtem Wetter zu uns kommt."

„Der Aberglaube gemeiner Leute rührt von ihrem frühen und allzueifrigen Unterricht in der Religion her."

„Von der Religion hat er (Lichtenberg schildert sich selbst) als Knabe schon sehr frei gedacht."

Aus der Geniezeit (bis 1775), die er keineswegs mitmachte:

„Ist es nicht schändlich, daß Vernunft bei dem Aberglauben um Beifall betteln gehen soll?" (Gegen die Geisterseherei.)

„Unsere Welt wird noch so fein werden, daß es so lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster." (Nicht etwa bloß als Ironie zu verstehen.)

Der Satz Feuerbachs, der Mensch habe sich den Gott nach seinem eigenen Bilde geschaffen, wird oft und scharf ausgesprochen; am deutlichsten so: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, sagt die Bibel; die Philosophen machen es gerade umgekehrt, sie schaffen Gott nach dem ihrigen."

Bis zum Todesjahre Lessings:

Früher hatte er es nur abgelehnt, aus den Kunsttrieben der Tiere auf einen höchst weisen Schöpfer zu schließen. Jetzt setzt er die Offenbarung den Instinkten gleich. „So können andere Geschöpfe unsere Offenbarung als Kunsttrieb ansehen, uns zum ewigen Leben zu leiten, nicht bloß die Offenbarung, sondern schon den Trieb, sich Götter zu schaffen."

Bis zur Hinrichtung Ludwigs XVI.:

„Unter dem Volke gibt es keine redlichen Atheisten"; also müsse dem Volke die Religion erhalten bleiben.

„Gott selbst sieht in den Dingen nur sich." (Spinoza.)

„Alles Schließen auf einen Urheber der Welt ist immer Anthropomorphismus."

Gottesbeweis aus der Notwendigkeit des Denkens nicht möglich. „Wenn wir die Existenz Gottes nicht fühlen, beweisen können wir sie nicht."

„In die gewöhnlichen Betrachtungen der Menschen über das Wesen, das die Welt hervorgebracht hat, mischt sich doch offenbar eine große Menge von frommem unphilosophischem Unsinn. Der Ausruf, was muß das für ein Wesen sein, das das alles gemacht hat! — ist doch nicht viel besser als der: was mag das für ein Bergwerk sein, in welchem der Mond ist gefunden worden. Denn erstlich wäre doch erst einmal zu fragen, ob die Welt gemacht worden ist, und zweitens, ob das Wesen, das sie gemacht hat, imstande wäre, eine Repetieruhr aus Messing zu machen."

„Die Religion ist eine Sonntagsaffäre."

Lichtenberg war in allem ein starker, aber er war kein kämpfender Geist; sein Leben war ihm wirklich, wie Forster einmal sagt, auf Mutwille und Leichtsinn gestellt. Es war ein humoristischer Charakter wie Busch einer, war aber kein Arbeiter, nicht einmal dazu tätig genug, sich selbst in einem zu gestalten. Er war der einzige Deutsche, der es an satirischer Kraft mit Swift hätte aufnehmen können; doch er ließ diese Kraft schlummern, weil ihm der Umfang Swiftschen Schaffens nicht genügte; darin also doch eine problematische Natur. Aber es spricht für Lichtenbergs fast unbewußte Zielsicherheit, daß, als er sich einmal doch zu einer geformten Satire zusammenraffte, es ein vernichtender Schlag wurde gegen den unausstehlichen Frömmler und zudringlichen Proselytenmacher Lavater. Und es ist lehrreich, wie Lichtenberg, der kein Judenfreund war, sich da des armen Mendelssohn gegen Lavater annahm, wie er sich sonst frei und groß zu dem berüchtigten Atheisten Spinoza bekannte, der „den größten Gedanken dachte, der noch in eines Menschen Kopf gekommen ist". Unvergessen ist sein Wort: „Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion geläuterter Spinozismus sein." Völlig beweisend für die Stellung Lichtenbergs scheint mir sein zustimmendes Urteil über den Links-Kantianer Heydenreich, das ich mit dem gottlosen Schlußsatze im Zusammenhange mitteilen will, wenn von Heydenreich die Rede sein wird.

Jean Paul

Nach Georg Forster, dem aktivistischen Republikaner, und Lichtenberg, dem witzigsten und radikalsten aller deutschen Büchermenschen, muß ich noch einen Schüler der großen Revolution nennen: mag es verdrießen, wen immer, den „in Bier und Tränen mächtigen Kneipanten" Jean Paul, der in deutschen Literaturgeschichten immer noch, als ob sie polizeiliche Meldezettel wären, unter dem Namen Johann Paul Friedrich Richter geführt wird. Jean Paul (geb. 1763, gest. 1825), zwanzig Jahre jünger als Lichtenberg, zehn Jahre jünger als Forster, scheint einem anderen Menschenalter

anzugehören; aber er ist schon darum zeitlos, weil er bis zu seinem Tode auf dem Standpunkte der Jugend stehen blieb, besser: auf dem Standpunkte der Pubertät. Was Jean Paul für uns mit den beiden (auch untereinander so ungleichen) Freigeistern verbindet, ist zunächst ihre gemeinsame Abkunft von Rousseau. Sie stehen da neben noch ganz anderen deutschen Männern: neben Kant und Goethe. Nicht nur Forster, auch Lichtenberg glaubt an den seligen Naturstand der Menschen; und Jean Paul entflieht nur zu gern aus dem Jammertal der Erde zu den himmlischen Utopien. Alle drei träumen schon, fast hundert Jahre vor Nietzsche, den Traum von einem Übermenschen, von der Kinder Lande, das man mehr lieben sollte als das Vaterland. Alle drei sind sie ausgemachte Kosmopoliten, in dem freien Sinne, in welchem Herder und Goethe schon vor der Revolution von der Nation nichts mehr wissen wollten. Jean Paul erwartete eine Universalrepublik; „wenn einmal dieser Lebensdunstkreis heiter werden soll, so müssen alle Völker der Erde einmal zusammengegossen werden und sich in gemeinschaftlicher Gärung abklären".

Die religiöse Bilderstürmerei der Revolution machte Jean Paul nicht so mit wie die politische; aber ein starker Geist, ein gottloser Gottsucher war er trotz seiner Sehnsucht nach einem Glauben an die Unsterblichkeit, trotz seiner tollen „Rede des toten Christus, daß kein Gott sei". Wenn die Lerche, um sein eigenes Bild zu brauchen, sich aus dem Dreckloch, in dem sie nistete, in den Äther schwang, dann wollte sie auch den Himmel haben.

Gervinus, in seiner ganzen „Geschichte der deutschen Dichtung" mehr noch politisch als künstlerisch eingestellt, rühmt es an unseren Klassikern vom Ausgang des 18. Jahrhunderts, daß sie — im Gegensatz zu Voltaire, der aber dasselbe für den Pöbel wollte — dem Volke das Christentum erhalten wissen wollten, daß sie es mit historischer Gerechtigkeit betrachteten; kein Mann von Bedeutung erscheine in unserer Literatur, der nicht die Fessel der positiven Religion abgeschüttelt hätte, keiner aber auch, der sie nicht respektiert hätte an dem, der sie gern tragen mochte (V, S. 329); Goethe, der dezidierte Nichtchrist, wird in drolliger Weise deshalb getadelt, weil er manche Bitterkeiten gegen die Religion nicht nur in Briefen und Gesprächen, sondern auch in seinen Schriften vorbrachte. In diesem Zusammenhange sagt Gervinus von Jean Paul mit besserem Rechte: er habe in religiösen Dingen ganz frei gedacht, aber alles bleibe doch in Ordnung, d. h. das Volk werde in seinem Kirchenglauben nicht irre gemacht. In Wahrheit ist es gar nicht so einfach, über die philosophischen und religiösen Überzeugungen Jean Pauls ins klare zu kommen, der übrigens bei seinen Lebzeiten von den Männern und Frauen des deutschen Mittelstandes mehr gelesen und bewundert wurde als Goethe. Jean Paul war ein Selbst-

denker, aber ein Aphoristiker wie Hamann und Lichtenberg, und hat es scharf abgelehnt, den vielen philosophischen Systemen ein neues System hinzuzufügen; er durchschaute den Schlangenbetrug der Sprache. Ebenso war Jean Paul in religiöser Beziehung ein Eigener, also ein Ketzer, gehörte auch als reifer Mann keiner kirchlichen Sekte an. Wir sind jetzt — besonders seit den eifrigen Forschungen von Josef Müller — über Jean Pauls Entwicklung besser unterrichtet, als seine Zeitgenossen es waren, müssen uns aber bescheiden, das letzte Wort über seine religiösen Anschauungen nicht gefunden zu haben. Der Grund wird darin liegen, daß Jean Paul zwar durchaus wahrheitsliebend und ehrlich war, aber selbst nicht das Bedürfnis hatte, sein Verhältnis zu Gott mit kritischen Worten zu bestimmen; er war eben zu sehr Dichter oder doch Schwärmer, um sich nicht mit einem Gefühle zu begnügen.

In seiner Jugend hatte er sich, fast ohne Leitung, den damals schon längst überholten Leibniz zu eigen gemacht, noch dazu in der Gottschedschen Verwässerung; immerhin stand er auf dem Boden des Deismus, räumte den einzelnen Religionen nur relative Wahrheit ein, zweifelte an allen christlichen Dogmen und sogar an der menschlichen Willensfreiheit. Als Primaner gab er Veranlassung zu einem kleinen Schulaufsehen; bei einer Disputierübung verteidigte er ketzerische Sätze so rationalistisch, daß der Lehrer entrüstet das Schulzimmer verließ und der sechzehnjährige Jean Paul in den Ruf eines Atheisten kam. Auf der Universität war Platner sein liebster Dozent, wieder ein Aphoristiker, der damals eben den Übergang von Leibniz zu Kant suchte und fand, übrigens wegen angeblich materialistischer Lehren vor das geistliche Gericht Dresdens gezogen wurde. (Jean Paul äußerte sich darüber entrüstet: Platner sei der erklärteste Feind des Materialismus; man müsse seine Aphorismen nicht gelesen, nicht verstanden haben, um es nicht zu wissen. „Doch es war ein Konsistorium, dieses hat das Recht, mit mehr Ehre dumm und mit mehr Heiligkeit boshaft zu sein als andere Menschen.") Der junge Student legte seine Anschauungen ausführlich in Briefen und Tagebüchern nieder. Neben geistreichelnden Wortmachereien — über Gott und das Nichts, über die Menschensprache im Jenseits — gibt es da schon Aufzeichnungen, die an die späteren Gedankenblitze Jean Pauls erinnern. „Vielleicht ist unser Jahrhundert tolerant gegen Meinungen und intolerant gegen Handlungen. Wir leiden jede Art Freigeisterei, nur nicht alle Arten von Heiligen. Wir haben das Joch der Systeme abgeschüttelt und die Bande des Wohlstandes mit doppelter Strenge geknüpft. Ich möchte heutzutage lieber Epikur als Diogenes, oder lieber Atheist als Schwärmer sein." Im Erscheinungsjahre der Vernunftkritik schrieb er, immer noch ein begeisterter Anhänger

von Leibniz, einen Aufsatz nieder, in welchem der Atheismus mit dem Fanatismus verglichen wurde; französische Schriftsteller müssen schon Einfluß auf ihn gewonnen haben, denn der Atheismus wird freundlicher behandelt als der Fanatismus. Offenbar hat der Student, der in gesteigerter Lesewut philosophische und theologische Bücher verschlingt, jetzt das Alter erreicht, dem Leibniz nicht mehr genügt, und irgendein anderes System auch nicht. Er ist unglücklich darüber, doch er kann es nicht ändern: er ist ein Skeptiker geworden. Die Klagen über diesen Zustand sind sehr merkwürdig. Er empfindet Furcht und Ekel vor der Vernunft und vermag nicht, die Resignation Lessings anzunehmen, sich mit dem Trieb nach Wahrheit zu begnügen. Er ist so verzweifelt über seine Zweifel, daß er sich der Skepsis wieder zu entwinden sucht; doch dem Systeme von Kant unterwirft er sich nur für wenige Jahre und auch in dieser Zeit begeistert ihn nur der Ethiker Kant, nicht der Vernunftkritiker, das Herz, nicht der Kopf Kants. In seiner bilderreichen Ausdrucksweise ist ihm Kant (sogar später noch) „ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal", dann aber wieder eine Mißgeburt. Gerade das Systematische — das ja wirklich für tiefste Logik so viel ungenügender ist als das naturwissenschaftlich erkannte Sonnensystem — an Kant stößt Jean Paul ab, dessen Brust „ein Gottesacker ist von Gedanken und Systemen... Keiner denkt mehr frei, der ein System hat". Und weil Jean Paul in Kant nur das Gefühlsmäßige verehrt hat, dünkt ihm bald Jacobi der größere Philosoph. Er versenkt sich in dessen Gefühlsreligion und der Freidenker Jean Paul verhöhnt den Atheisten, der das Riesenideal einer Gottheit bestreitet, die er doch verkörpern hilft. „Der Atheist spricht dem Abbild das Urbild ab." Diesem gefühlsmäßigen Deismus ist Jean Paul bis ans Ende treu geblieben und hat damit romantisch oder reaktionär gewirkt gegen Kant und seine Epigonen, deren Mißachtung der sinnlichen Wirklichkeitswelt ihn aufbrachte. Ein kleines Meisterstück, darum auch wenig bekannt, ist seine Fichte-Parodie, die Clavis Fichteana; und in einem seiner berühmtesten Romane (dem Titan) läßt er den närrischen Schoppe gegen Fichte ausrufen: „Alles kann ich leiden, nur nicht den reinen intellektuellen Mich, den Gott der Götter." Jean Paul scheint sich an Herders böser Metakritik gegen Kant nicht nur durch Zustimmung beteiligt zu haben. Was den Freidenker gegen Kant und noch mehr gegen seine gefeierten Nachfolger aufbrachte, war offenbar die gefühllose Logik, mit der sie die alten Gottesbeweise behandelten, über die er doch eigentlich ebenso dachte wie sie. Sein schwärmendes Herz ging mit ihm durch; die Verteidiger der positiven Religion schienen ihm einer Antwort gar nicht wert; er wandte sich nur gegen die Männer, die im Grunde seine Gesinnungsgenossen waren, und sah in ihnen Feinde, weil

sie ihm weh taten durch ihre harte Kritik. Kritik war seine Sache nicht. Aber ein Herz, das sich ohne Kritik in das Schwerste und Neueste einzufühlen vermochte. So darf schließlich daran erinnert werden, daß Jean Paul kurz vor seinem Tode noch jung genug war, des totgeschwiegenen Schopenhauer „Welt als Wille und Vorstellung" zu lesen und zu rühmen, in seiner „Kleinen Nachschule zur ästhetischen Vorschule" (1824), ein Buch zu rühmen, das atheistisch ist durch und durch, dazu allen christlichen Optimismus zu vernichten sucht. Jean Paul schließt die kurze Anzeige, die den menschlich eiteln Philosophen unbändig gefreut hat, mit der Einschränkung: „Zum Glück kann ich das Buch nur loben, nicht unterschreiben." Was Jean Paul nicht unterschreiben konnte, war offenbar der Pessimismus (aber: das Lerchennest im Dreckloch), nicht der Atheismus. Mit dem hat er sich früh und spät herumgeschlagen, ohne sich von ihm befreien zu können, ohne sich ihm zu ergeben. Nur so konnte er (im „Siebenkäs") den tollen Traum träumen, der tote Christus verkünde vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei; und gar nicht zu bemerken scheinen, daß die Verzweiflung über die Abschaffung Gottes da von dieses Gottes eingeborenem Sohne empfunden wurde. Und nur ein Pantheist, also ein moderner Atheist, konnte (in „Levana") die Wortspiele bilden: „Gott ist das einzige Perpetuum mobile" und „die Welt ist der Leib Gottes".

Ich werde noch einige Beispiele für die Freidenkerei Jean Pauls nachzutragen haben, wenn von dem Einflusse des unkünstlerischen Mannes auf die Sprachkunst des jungen Deutschland die Rede sein wird, eines Börne und eines Gutzkow.

Philosophen für die Welt

Bevor ich mit solchen Männern wie Lichtenberg und Jean Paul, die mit ihren eigensten Wesenszügen über den Rationalismus und auch schon über die Romantik hinaus, ja in die Gegenwart herüber weisen, von der Zeit der beschränkten deutschen Aufklärung Abschied nehme, fühle ich doch die Pflicht, auf einen berühmten falschen Aufklärer zurückzugreifen und ausdrücklich zu begründen, weshalb ich so wenig zu berichten hatte von den Schwätzern für die Welt, die in allen deutschen Darstellungen der Philosophiegeschichte einen so breiten Raum einnehmen, als Popularphilosophen oder als „Philosophen für die Welt". Deren Vorbild, der Engländer Pope, hatte selbst nicht viel zu bedeuten, weder für die Entwicklung des Denkens, noch für die Befreiung des Geistes. Nur seine Nachahmer waren — etwa noch auf engeren Gebieten anregend — diese Sulzer, Feder, Eberhard, Abbt, J. J. Engel, Garve, Mendelssohn, die zu ihrer Zeit mehr gelesen wurden als Lessing oder Kant, die aber keine Spuren einer Lebensleistung hinterließen. Sie sind die Vertreter eines nach Form und Inhalt rückständigen Deutschland; sie glaubten ehrlich,

die Arbeit der englischen Deisten und der französischen Enzyklopädisten fortzusetzen, waren aber im Herzen schulmeisterliche Wolffianer geblieben, besaßen kein Verständnis für die Verwegenheiten eines Hume oder auch nur eines Diderot, besaßen noch weniger Verständnis für ihre überlegenen Landsleute Lessing und Kant, in denen sie ihresgleichen erblickten. Sie hatten nichts Neues zu bieten, nicht ihrem Volke, noch weniger der Welt. Lange vor ihnen hatten die Edelmann, Stosch und Lau ungleich mehr Kraft bewiesen, als diese meistgenannten seichten Aufklärer. Sie waren überflüssig. Ich will mich damit begnügen, dieses harte Urteil an einem einzigen aus dieser Gruppe, an Moses Mendelssohn kurz zu begründen, weil das unsinnige Lob, das diesem „deutschen Platon" auch von seinen besten Zeitgenossen überreichlich gespendet worden ist, oft nur aus Herzenshöflichkeit, noch heute nachzuhallen pflegt, z. B. in dem größtenteils vorzüglichen „Grundriß der Geschichte der Philosophie" von Johann Eduard Erdmann.

Mendelssohn

Nicht nur die Betriebsamkeit jüdischer Schriftsteller trägt die Schuld an der Überschätzung des liebenswerten, gütigen, anständigen, aber durchaus gedankenarmen Mendelssohn. Auch in der geistigen Welt gibt es ein Gesetz der Trägheit; wie im Urteile seiner Zeitgenossen wird Mendelssohn immer noch neben Lessing, neben Kant genannt, als ob er auch so einer gewesen wäre. Zu einer Legende ist es geworden, daß Moses zu Lessings Nathan Modell gesessen habe; und Kants gelegentliche Äußerungen über den guten Stilisten Mendelssohn, dessen beschränkter Kopf aber nicht einmal ausreichte, Spinozas Ethik oder Kants Vernunftkritik auch nur zu lesen, werden so feierlich zitiert, als ob es sich da um philosophische Untersuchungen Kants handelte und nicht oft nur um den Austausch menschlicher Höflichkeiten und Eitelkeiten. Moses Mendelssohn war eine durchaus subalterne Natur. Wenn aber nicht geleugnet werden soll, daß er ein erstaunlich gutes Deutsch schrieb und daß er just durch diesen Vorzug, übrigens auch durch seinen Ruhm, sehr viel für die Einbürgerung und Angleichung der deutschen Juden getan hat, so soll darüber und über alles Leid, das seine jüdische Abstammung ihm eingetragen hat, nicht vergessen werden: daß Moses Mendelssohn just bei seinen Religionsgenossen nicht den Standpunkt der Aufklärung vertrat, sondern den der Orthodoxie. Der junge, ganz unreife Lessing, der von Mendelssohn sehr viel hielt und von Spinoza sehr wenig, konnte noch 1754 auf eine antisemitische Bemerkung des Orientalisten Michaelis antworten: seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist lasse ihn Mendelssohn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als seine Irrtümer fehlen werden. Als aber

dreißig Jahre später die Wahrheit herauskam, durch Jacobi, daß der reife Lessing durch Spinoza ein Pantheist oder gar ein Atheist geworden war, da litt unter der Nachricht Mendelssohns Ruhmsucht, die mit auf seine Freundschaft mit Lessing begründet war, wenn es auch natürlich nur eine Fabel ist, Mendelssohn sei an der Indiskretion Jacobis gestorben. Vielleicht hatte Lessing, als sich seinem Zorn Boccaccios Parabel von den drei Ringen zum großen Auftritt seines Dramas gestaltete, wirklich einen Augenblick mit an den Berliner Schöngeist gedacht, dem einmal zwar nicht ein Sultan, aber doch der zudringliche Lavater die Pistole auf die Brust gesetzt hatte: entweder die neuesten (von Lavater übersetzten) Beweise für die Wahrheit des Christentums zu widerlegen, oder sich taufen zu lassen. Doch das Kaliber eines Nathan, der ganz frei ist von aller positiven Religion (zum Klosterbruder: „Was mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir zum Juden"), der den Tempelherrn und den Sultan erziehen darf, besaß Mendelssohn leider nicht. Er war viel mehr Jude, als seine christlichen Verehrer und Freunde ahnten. In der Antwort auf Lavaters Rempelei machte sich das Bestehen auf seinem ererbten Judentum sehr gut, und er hatte das ganze geistige Deutschland auf seiner Seite, sogar den überlegenen Lichtenberg, der sonst ein wenig Antisemit war, wie man das jetzt nennt. Und Lichtenberg durchschaute schon, daß Mendelssohn überschätzt wurde, daß er in einem jüdischen Staate Abgeschmacktheiten des Talmud verteidigt hatte, daß er nur als Jude in Berlin durch Freidenkerei auffiel.

Wir haben aus dem verschollenen Büchlein des Zopfpredigers Schulz „Der entlarvte Moses Mendelssohn" schon erfahren, wie ein wirklicher Freidenker den Philosophen einschätzte, der in der europäischen Republik der Gelehrten den Freigeist spielte, seinen eigenen Glaubensgenossen jedoch eher das Mauscheln abzugewöhnen suchte, als den Aberglauben an ihre Zeremonialgesetze; der allen, aber auch allen in die Zukunft weisenden Erscheinungen gegenüber mit staunenswerter Sicherheit versagte. Mendelssohn hätte, abgesehen von seinem hübschen Stil, nicht so viel Beachtung gefunden, wenn ein (scheinbar) aufgeklärter Jude — damals — nicht eine Seltenheit gewesen wäre. Mendelssohn verdankte seinen Ruf, der fast ein Weltruf*) war, zumeist dem Umstande, daß er dem sonst so verachteten Stamme der Juden angehörte; und da ihn sein Ruf glücklich machte, so kommt es kaum in Betracht, daß seine Zugehörigkeit zum

*) Mirabeau schrieb noch 1787 ein Buch über Mendelssohn und die neue politische Stellung der Juden; es heißt da: „Un homme jetté par la nature au sein d'une horde avilie . . . s'est elevé au rang des plus grands écrivains que ce siècle ait vu naître en Allemagne . . . Les Allemands lui ont décerné le titre de Platon moderne."

Judentum ihm auch manche Kränkung eintrug. Von Friedrich dem Großen, der aber gegen Lessing doch ein unverzeihlicheres Unrecht beging. Ich meine betreffs Mendelssohn nicht die Tatsache, daß er trotz seiner Leistungen eine Aufenthaltserlaubnis als Schutzjude nötig hatte, und diese Erlaubnis erst (1763) erhielt, als d'Argens unter die zweite Bittschrift die witzige Empfehlung gesetzt hatte: „Un philosophe mauvais catholique supplie un philosophe mauvais protestant de donner le privilège (das Schutzjuden-Patent) à un philosophe mauvais juif. Il y a dans tout ceci trop de philosophie, pour que la raison ne soit pas du côté de la demande." Ich meine natürlich die andere Tatsache, die aber weder Juden noch Aufklärer zu tragisch nehmen sollten, daß der allerunchristlichste König unduldsam genug war, seine Unterschrift zu verweigern, als die Berliner Akademie der Wissenschaften den Juden zum ordentlichen Mitgliede der philosophischen Klasse gewählt hatte. In seinem bekannten Epigramm tadelt Kästner sehr klug nicht die Unduldsamkeit gegen einen Juden, sondern nur die Ungerechtigkeit gegen die Deutschen:

„Ein neuer Dionys rief von der Seine Strande
Sophistenschwärme her für seinen Unterricht;
Ein Plato lebt in seinem Lande.
Und diesen kennt er nicht."

Ein entschiedener Gegner Mendelssohns war neben Fritz Jacobi vielleicht nur der eigensinnige Hamann; bei beiden ist es offenbar, daß außer einigem Judenhaß besonders die ahnungsvoll heraufdämmernde Weltanschauung der Romantik eine Rolle spielte; auch ihrem Schüler Herder war der Aufklärer Mendelssohn fast persönlich widerwärtig. Ich glaube jedoch, daß diese Neutöner sich nur an den kleinen Mendelssohn machten, weil ihnen der große Lessing zu unangreifbar war, ich glaube ferner, daß Mendelssohn nicht einmal den Namen eines Aufklärers verdient, nicht für das christliche Abendland, ganz sicher nicht für die dunkle Welt der orthodoxen deutschen und östlichen Juden. Sein Hauptwerk ist in der entscheidenden religiösen Frage rückständiger, als die Schriften der englischen und französischen Freidenker seit beinahe hundert Jahren gewesen waren; als sein Hauptwerk aber betrachte ich nicht das nur sehr beschränkt tolerante (Atheisten z. B. werden von der Duldung ausgenommen) Buch „Jerusalem", nicht die „Morgenstunden" und ihre elend aufgewärmten Gottesbeweise, sondern mit seinen Zeitgenossen die drei Gespräche „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele". Die Aufgabe, die Mendelssohn sich da gestellt hatte, war wunderlich genug. Platon hatte in seinem sogenannten Gespräche „Phädon" (die platonischen

Dialoge sind meistens Monologe, in denen ein Unterredner dem Vortragenden immer wieder beistimmt, damit der Schein der Lebhaftigkeit gewahrt werde) einige angebliche Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gesammelt. Mendelssohn entschloß sich, die durch ihr Alter ehrwürdige Schrift neu herauszugeben, aber doch nur als Mittelding zwischen einer Übersetzung und einer eigenen Ausarbeitung; denn in der zweiten und größeren Hälfte der platonischen Schrift schienen die Beweise „so seicht und grillenhaft, daß sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen"; Mendelssohn scheute also vor dem Anachronismus nicht zurück, seinen Sokrates einige Gedanken von Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Reimarus und anderen entlehnen zu lassen; da aber Sokrates bei Mendelssohn doch ein Berliner des 18. Jahrhunderts war, kam es auf mehr oder weniger Echtheit gar nicht an; der überlegene Humor, der das Wagnis hätte annehmbar machen können, war dem nicht ganz unwitzigen Mendelssohn nicht gegeben.

Eine genaue Vergleichung zwischen dem alten und dem neuen Phädon würde zu weit führen, wäre aber doch nicht ohne belehrende Ergebnisse. Die reizvollste Eigentümlichkeit des alten Gesprächs, daß nämlich Sokrates seinen Glauben an die persönliche Unsterblichkeit unmittelbar vor seiner Hinrichtung ausspricht und so seinen Tod und die Unsterblichkeit seiner Seele heiter verknüpft, die Unvergleichlichkeit dieser Umwelt hat Mendelssohn wörtlich aus Platon. Was Mendelssohn aber zu Platons Beweisen der Unsterblichkeit der Seele neu hinzugefügt hat, scheint uns heute ebenso seicht und grillenhaft, wie Platons Beweise Mendelssohn dünkten. Alle die Begriffe, auf welche Mendelssohn seine scholastischen oder talmudischen Folgerungen aufbaut, sind übrigens nicht erst von Kants Vernunftkritik untergraben worden (die Mendelssohn brieflich mit gut gespielter Bescheidenheit ablehnte, unter vier Augen jedoch jüdisch-berlinisch bewitzelte), auch nicht erst von Humes abgründiger Skepsis, sondern schon von Locke, den Mendelssohn ahnungslos zu kennen und zu benützen glaubte. Er ist mit seinen Genossen in der Popularphilosophie ebenso wortabergläubisch, wie nur die Wortrealisten des Mittelalters waren. Noch schlimmer scheint mir jedoch der Umstand, daß Mendelssohn es überall im „Phädon" für passend hält, in allen nötigen Begriffen seiner Untersuchung (Unsterblichkeit, Gott, Vollkommenheit, Einfachheit usw.) zu christeln, während er in „Jerusalem" und in den „Morgenstunden" jüdische Weltweisheit vorträgt. Natürlich; denn das Alte Testament weiß ja nichts von einer Unsterblichkeit der Seele, und Mendelssohn mußte sich schon zu dem orthodoxen Glauben der Pharisäer bekennen, um sich mit neuen Beweisen für diese Unsterblichkeit zu plagen. Da sind wir wieder bei dem unerfreulichen Zuge, daß Mendelssohn anders schrieb für die Juden, und anders

für die aufgeklärten Deutschen, nur daß ihm dieser Zwiespalt wahrscheinlich niemals ganz klar zum Bewußtsein kam. Aber der Wechsel zwischen beiden Masken war ihm eben zur Gewohnheit geworden, ging bis in kleine Lebensgewohnheiten, bis auf den Gebrauch des eigenen Namens. Nach abendländischer Sitte nannte er sich erst spät (nach dem Namen des Vaters) Moses Mendelssohn; Briefe an Juden unterschrieb er bis an sein Lebensende (nach seinem Geburtsorte) Moses Dessau. Er schien durch seine Sprache eine Zierde des Aufklärungszeitalters; er war aber mit seinem außerweltlichen Gotte, mit seinen Unsterblichkeitsbeweisen nicht einmal ein Deist, er war ein guter gläubiger Jude. Kant und Mendelssohn haben beide über die Aufklärung geschrieben, Kant groß und frei, Mendelssohn ängstlich und widerspruchsvoll. Mendelssohn warnt vor radikaler Aufklärung; sie führe zu Egoismus, Irreligion und Anarchie. Er redet schwülstig von der Bestimmung des Menschen (die Redensart war durch Spalding neu aufgekommen). Menschenaufklärung könne mit Bürgeraufklärung in Streit kommen. „Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund." In einem kurzen Anhang zum Phädon (der verbesserten zweiten Auflage von 1768) erklärt Mendelssohn ehrlich, er habe sich niemals in den Sinn kommen lassen, Epoche in der Weltweisheit zu machen. Und gleich darauf bekennt er sich zu dem Sprachaberglauben, der das Ende jedes wirklich freien Denkens ist. „Haben meine Vorgänger die Bedeutung eines Wortes festgesetzt, warum sollte ich davon abweichen?"

Aber es wäre töricht, auch nur die Ahnung einer Sprachkritik von diesem Schöngeist zu erwarten, der über Spinoza schrieb, ohne ihn auch nur oberflächlich begriffen zu haben, der für Kant das hübsche Wort „der Alleszermalmer" prägte, ohne die Vernunftkritik auch nur lesen zu können, der Lessings Freund hieß und von Lessings Hoheit keinen Hauch verspürt hatte. Nein, alle diese „Schwätzer für die Welt" verdienen keine Beachtung, keine eingehende Darstellung in der Geschichte der Rebellen, mögen sie auch Dichter oder Denker gewesen sein, die die Fackel des freien Denkens vom Westen nach Deutschland herüberzuholen wagten.

Dreizehnter Abschnitt

Kant. Der Atheismusstreit

Wenn ich nun von jenen Außenseitern, die als gelehrige Schüler der großen Revolution jenseits von Gut und Böse standen und alle Werte umwerteten, hundert Jahre vor Nietzsche, weiter schreite zu den unvergleich-

lichen Obherren des deutschen Geisteslebens, zu Kant und zu Goethe, die die Revolution für sich nicht erst nötig hatten, weil sie, beide Schüler von Rousseau, die religiöse Aufklärung des 18. Jahrhunderts zugleich vollendet und überwunden hatten — wenn ich die Bedeutung also von Kant und von Goethe für die Geistesbefreiung darlegen will, muß ich wenigstens im Fluge bei dem einen wie bei dem anderen auf unmittelbare Vorgänger weisen. Es gibt keine Bergriesen ohne Vorberge. Neben Kant steht, nicht gar so viel niedriger, übrigens nur um vier Jahre jünger, der Physiker und Philosoph Johann Heinrich Lambert (geb. 1728, gest. 1770), der bei seinen Lebzeiten berühmter war als der Kollege in Königsberg, und seinen Ruhm verdiente, weil er die Sprachkritik Lockes bewußt weiter führte, das Wesen der Scheinbegriffe erkannte, beinahe schon die durch Sprache vermittelte Erkenntnis als „symbolisch", also metaphorisch durchschaute und dadurch allein dem Vernunftkritizismus sehr nahe war. Und von Dogmenglauben eigentlich noch freier als Kant, der denn doch — wie wir gleich sehen werden — die mittelalterliche Lehre von der doppelten Wahrheit wieder aufleben lassen wollte.

Lambert

Knutzen

Will man die von Kant erreichte Höhe ganz ausmessen und würdigen, so muß man sie lieber vergleichen mit dem Punkte, den etwa Kants unmittelbarer Lehrer erreicht hatte, ein ganz ordentlicher Professor, Martin Knutzen (geb. 1713, gest. 1751). Immerhin schon, wie Kant selbst, ein Anhänger Newtons. (Man vergleiche: B. Erdmanns „M. Knutzen und seine Zeit".)

Die Stellung Knutzens zur Aufklärung würde uns nicht bekümmern, weil es doch nur die der kleinen und ängstlichen Wolffianer war; wenn nur nicht dieser kleine Knutzen eben ein Lehrer des großen Kant gewesen wäre, wenn wir also nicht da wieder ein Beispiel dafür besäßen, aus welchen Anschauungen sich der nicht viel über zehn Jahre jüngere Kant durch eigene Kraft herauszuarbeiten hatte. Martin Knutzen war ein gelehrter Herr, der sich sowohl die Mathematik und Physik Newtons als die Metaphysik Wolffs angeeignet hatte. Er faßte aber seine Bestallung als einen Lehrauftrag auf, als den Auftrag, mit Hilfe seiner naturwissenschaftlichen und philosophischen Kenntnisse das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, vor allem aber die Wahrheit der christlichen, will sagen der protestantischen Religion zu beweisen.

Seine kurze Wirksamkeit fiel in das zweite Viertel des 18. Jahrhunderts, also just in die Zeit, da die englischen Deisten durch Übersetzungen in Deutschland verbreitet wurden und auch schon radikale deutsche Freidenker, wie Edelmann, von sich reden machten. Die von Lorenz Schmidt besorgte Übersetzung von Tindals „Christianity as old as the Creation" war 1741

erschienen, und 1742 gab Knutzen eifrig seine Rettungen des Christentums heraus; zunächst den „Philosophischen Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion", worin eine göttliche Offenbarung als möglich, aber auch als unumgänglich notwendig hingestellt wird. Gegen Collins wird feierlich erklärt, daß die heidnische Religion nicht auf echten Offenbarungen beruhe; auch sei das heilige Buch der ersten Christen niemals verfälscht worden. Knutzen bleibt bei einer so allgemeinen Verteidigung der Offenbarung nicht stehen; er beweist die Hauptsätze des Katechismus, auch die Dreieinigkeit, noch viel logischer aus der theoretischen Vernunft, als nachher sein großer Schüler das Dasein Gottes aus der praktischen Vernunft bewiesen hat. Er läßt sich sogar darauf ein, die Zuverlässigkeit der geschichtlichen Nachrichten über das Leben Jesu logisch zu beweisen und wendet sich da auch schon gegen Tolands Bibelkritik. Eine zweite Schrift aus dem gleichen Jahre (ein Anhang zu einer späteren Auflage der ersten Schrift) richtet sich geradezu gegen Tindal. Die Vernunft habe sich dem Glauben zu unterwerfen. Der Einwurf, die Offenbarung sei nur einem geringen Teile der Menschheit zuteil geworden und dieser Umstand widerspreche der Güte Gottes, macht ihm viel zu schaffen; und da zeigt es sich, daß auch Knutzen bereits den Begriff der Naturreligion herbeiholt, sobald die positive Religion in Verlegenheit geraten ist. Gott habe auch den Heiden das natürliche Licht der Vernunft geschenkt; wenn sie nun von diesem Lichte nicht den nötigen Gebrauch machten, ihre Laster nicht bereuten und Abbitte leisteten, so widerspreche ihre Verdammung nicht der Gerechtigkeit Gottes. Dessen Gnade übrigens dieser Königsberger Professor nicht einmal vorgreifen wollte.

Wir wollen nur feststellen, daß also dieser Schüler Newtons und Lehrer Kants um die Mitte des 18. Jahrhunderts rückständiger war als etwa hundert Jahre vorher de la Mothe le Vayer, der unter Ludwig XIV. doch an der Verdammung der heidnischen Philosophen zweifelte.

Nicht ganz so steil wie über seinen deutschen Lehrer ragt Kant über seinen französischen Meister empor, über Rousseau. Über Kants Herkunft von diesem Revolutionär ist schon oft geschrieben worden. Als Philosoph im deutschen Sinne des Worts (als Logiker, als Analytiker und auch als Metaphysiker) ist Kant ungleich größer; mit seiner Intuition ist er über den Franzosen, der mit dem Herzen philosophierte, kaum herausgekommen. Ich gebe nur ein Beispiel.

Kant

Kant hat mit logischem Scharfsinn, ohne eigentliche Kraft, die alten sophistischen Beweise für das Dasein Gottes beiseite zu schaffen gesucht, seinen Kinderglauben eigentlich nur auf das Gefühl gestützt und doch wieder den Versuch gemacht, dieser Berufung auf das unlogische Gefühl die Form

eines scholastischen Beweises zu geben. Man weiß, welche bedenkliche Rolle der „kategorische Imperativ“ in Kants Philosophie spielt. Ich will hier nur erwähnen, daß die Wortform „Imperativ“ ihm in der Welt des Handelns überhaupt eine Mahnung bedeutet, ein Kommando, ein Gebot, insbesondere die Formel eines solchen zwingenden Gebotes. Der Zwang kann daher kommen, daß die vorzunehmende Handlung zwar nicht Selbstzweck, aber doch Vorbedingung eines gewollten Zweckes ist (der hypothetische Imperativ, der wieder nach Kants Terminologie ein problematischer — in verschiedenen Berufen verschiedener — oder assertorischer — allgemein menschlicher — Imperativ sein kann), oder daher, daß die Handlung ein Selbstzweck ist, in Übereinstimmung mit der Form der reinen praktischen Vernunft, von ihr selbst bestimmt (der kategorische Imperativ, der im Gegensatze zu dem heteronomen hypothetischen Imperativ autonom ist). Niemals ist es dem gewaltigen Kant eingefallen, auch im sogenannten Opus postumum nicht, den Sollbegriff daraufhin zu prüfen, ob er nicht transzendent sei, also seiner Philosophie eigentlich untersagt.

Ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, daß dieser ganze Gedankengang Kants von seinem Rousseau stark beeinflußt ist. Übersetzt man das lateinisch-französische Wort „dictamen“ mit Imperativ und kümmert sich nicht um die Distinktionen: hypothetisch, kategorisch usw., so findet sich schon bei Rousseau der Beweis durch das Gefühl. „Gibt es einen Gott? Immer mit gutem Gewissen fühle ich, wie mein Denken durch das Gewicht der inneren Zustimmung verstärkt wird. Ich finde in diesem inneren Urteile einen Schutz gegen die Sophismen der Vernunft. Seien wir auf der Hut, daß wir dabei nicht die geheimen Neigungen unseres schwachen Herzens mit dem noch geheimeren, noch innerlicheren Imperativ verwechseln, der gegen diese egoistischen Entscheidungen Einspruch erhebt und uns gegen unseren Willen auf den Weg der Wahrheit zurückführt. Schließlich, wie oft war nicht die Philosophie selbst gezwungen, all in ihrem Stolze auf diesen Imperativ zurückzugreifen, den sie zu verachten vorgibt?“

Größer als in diesem Punkte war natürlich Kants Übereinstimmung mit Rousseau in allen Fragen des Staats und der Menschenrechte. Aber Kant war früh zum Greise geworden, als die französische Revolution mit ihren Ideen Ernst machte. Auch in jüngeren Jahren hätte er freilich den Enthusiasmus kaum aufgebracht, der hinter Hegels klassischem Witze steckt: „Solange Planeten um die Sonne kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken, stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut“; denn zu tief wurzelte in Kants Philosophie die Überzeugung, eben das Bleibende an seiner Lehre: daß die

Wirklichkeit immer — nicht etwa nur in Revolutionen — nach dem Gedanken, d. i. nach dem Kopfe erbaut werde.

Unterschätzt hat er darum das Ereignis der Revolution nicht, nur daß er in den Jahren der schlimmsten preußischen Reaktion, bis zum Tode von Friedrich Wilhelm II., ebensowenig über den Staat wie über die Religion schreiben durfte. Erst in der späten kleinen Sammelschrift „Der Streit der Fakultäten" (1798), in deren schlauen Widmung-Vorrede er seine Stellung zu den preußischen Königen auseinandersetzt und in deren wichtigstem Stücke er die Theologie in ihre Schranken weist, erst da hat er (in dem Kapitel „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei") seine Meinung über die große Revolution frei ausgesprochen, recht frei für einen preußischen Professor. Allerdings behauptet er, die Zustimmung des deutschen Volkes zu den republikanischen Bestrebungen der Franzosen bedeute gar nicht den Wunsch, seine eigene monarchische Verfassung abzuschaffen; im Gegenteil, das Republikanisieren fremder Völker stärke die eigene Regierung; man sei kein Jakobiner, vornehmlich nicht in einem Lande, das vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt ist. Aber dennoch heißt es, leider fast im härtesten Greisenstile Kants: „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueltaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohl denkender Mensch sie, wenn er sie zum zweiten Male unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde — diese Revolution findet doch in den Gemütern aller Zuschauer eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann." Man lese genau, zweimal, was Kant über den Enthusiasmus der Zuschauer der französischen Revolution sagt; dann wird man sich nicht mehr wundern, wenn er — nach einer kurzen Klage über die „Gebrechlichkeit der Menschennatur" (was H. v. Kleist gern nachgesprochen hat) — endlich seine Freude kaum unterdrücken kann bei der Meldung, daß das Volksrecht, das neue Ideal, über den Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels gesiegt habe.

Diese Parteinahme Kants für die Revolution kümmert uns nur insofern, als sie den schon berühmten Philosophen wenigstens in seinen letzten noch geistig schaffenden Jahren zu den politischen Aufklärern Deutschlands gesellt; auf seine nächsten Schüler wirkte die Staatsumwälzung noch viel unmittelbarer und stärker ein. Was uns zunächst angeht, seine Stellung zum Gottglauben, wurde durch die Absetzung Gottes in Frank-

reich und den kurzlebigen Sieg der Vernunftreligion nicht nachweisbar beeinflußt; kaum daß er in dem schon angeführten „Streit der Fakultäten“ seiner Bitterkeit über die preußischen Zensurverhältnisse mit freierer, fast übermütiger Ironie die Zügel schießen ließ; das hätte just der Königsberger Professor Kant niemals gewagt, wenn nicht vorher das Volksrecht über den kriegerischen Adel Preußens und Deutschlands gesiegt hätte. Über Kants Religionsphilosophie, d. h. über die Frage, ob er ein Atheist war oder nicht, müssen wir uns möglichst zeitlos zu unterrichten suchen. Und da wäre genau zu unterscheiden zwischen dem Schul-Kant, den man seit bald einhundertfünfzig Jahren zu dem Philosophen des Protestantismus oder doch einer theologisch gefärbten Moralreligion machen will, und dem Kant der Als-ob-Philosophie, der zuerst bei Forberg (1798), dann bei Vaihinger (1911) den alten lieben Judengott zu einer Fiktion gemacht haben sollte. Hatten die offiziösen Geschichtschreiber der Philosophie richtig gesehen, hatte Kant wirklich unter der Maske eines Philosophen christliche Moral gepredigt (Schopenhauer spottet: wie ein Mann, der den ganzen Abend mit einer maskierten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen, bis sie am Ende sich entlarvt — als seine Frau), dann war die allgemein verbreitete Meinung berechtigt: Kant habe den Gott nebst aller anderen Metaphysik aus dem Gebiete der reinen Vernunft hinausgeworfen, nur um ihn von der praktischen Vernunft wieder einführen zu lassen. Hatten aber Forberg und Vaihinger richtig gesehen und gehört, dann hatte Kant das alte falsche Spiel mit einer doppelten Wahrheit getrieben, hatte esoterisch an keinen Gott geglaubt und dennoch exoterisch den so ungefähr christlichen Katechismus gelehrt, beinahe so zweideutig wie Hegel. Ich will nun zu zeigen versuchen, daß Kant den moralischen Vorwurf der Heuchelei nicht verdient; auch der stärkste Denker kann nicht über seinen Schatten springen, kann die ererbte Sprache seiner Zeit nicht völlig überspringen. Die Fiktionslehre, auf die sich Forberg berufen hat und deren Bedeutung — beinahe die ganze Bedeutung — Vaihinger erschöpfend in ein System gebracht hat, steht wirklich bei Kant, an hundert Stellen, aber sie wird an noch zahlreicheren Stellen durchkreuzt und abgeschwächt durch einen Wortaberglauben, der doch wieder Dogmatismus ist. Denn die Als-ob-Philosophie Kants wäre radikale Sprachkritik gewesen, wenn Kant auch diesen seinen Gedanken zu Ende gedacht hätte. Die Sache scheint mir so zu liegen: von allen Wörtern der Sprache, besonders aber von den weitesten und abstraktesten, läßt sich behaupten, daß sie nur bildlich, nur metaphorisch ihren Gegenständen entsprechen, daß sie so benützt werden, als ob sie sich mit den Gegenständen deckten; so bildliche Ausdrücke gibt es als Fiktionen in allen Wissenschaften, namentlich aber in der Schein-

„als ob“

wissenschaft der Theologie. Das durchschaute Kant sehr oft, wie beim Leuchten eines Blitzes, in der Mathematik, in der Physik, in der Moral und erst recht in der Religion. Nur daß diese Erscheinung ein normaler Mangel der Sprache sei, das erkannte er nicht. Er folgte dem Sprachgebrauch, auch wenn er die verhängnisvollen Silben als ob benützte. Diese Silben erzeugen heute beim Hörer die Neigung, die auf diese Silben folgende Vorstellung als falsch abzulehnen. „Er befiehlt, als ob er ein Recht dazu hätte; wir leugnen aber sein Recht." Vor einhundertfünfzig Jahren wirkte noch eine ursprüngliche Bedeutung nach; „als ob" hatte ungefähr den Sinn von „so wie" oder „wie wenn". Eine harmlose Vergleichung, verbunden mit einer leisen Frage. „Alle Anordnung in der Welt ist so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre." Der ganze Tiefsinn Kants steckt in der Annahme, daß die menschliche Vernunft das so ansehen müsse, daß jede Absicht in einer solchen Anordnung erst von der menschlichen Vernunft in das Weltbild hineingetragen werde, wie andere Formen menschlicher Welterkenntnis. Wenn ich Kant recht verstehe, so will er selbst an einer so ketzerischen Stelle die allerhöchste Vernunft nicht ablehnen, nicht leugnen, nur leise fragen nach dem Ausweise ihres Daseins. Und an sehr vielen anderen Stellen sagt er „als ob", wo er einfach nur vergleichen will. Freilich, der Tiefsinn, an den ich eben erinnern durfte, liegt seiner Fiktionenlehre dennoch zuletzt oft zugrunde. So wenn er — dem die „Ideen" nicht übermenschliche Wesen, nicht einmal Realitäten, sondern allzumenschliche Gebilde waren — von den moralischen Ideen (z. B. der der Ewigkeit) redet, die die Vernunft sich selbst schafft, und hart hinzufügt, daß wir mit diesen Ideen etwa nur spielen.

Alle diese gedanklichen Kühnheiten und sprachlichen Abhängigkeiten Kants müssen wir im Auge behalten, wenn wir uns von Vaihingers grundgelehrter Darstellung des Kantschen Als-ob-Gebrauchs nicht ein wenig irreführen lassen wollen. Vaihinger selbst weiß natürlich ganz gut, daß Kant die eigene Fiktionenlehre mitunter preisgegeben hat und daß es auch an Kompromissen mit der Theologie nicht fehlt. Doch in seinem schönen Eifer für eine gute Sache deutet Vaihinger manche Redewendung Kants mit einem Kunstgriffe so, als ob die Als-ob-Philosophie gemeint wäre. So bildet Kant z. B., und unmittelbar nach einer der entschiedensten Formulierungen seiner Ketzerei (ein Gott sei in der menschlichen praktischen Vernunft notwendig gedacht, subjektiv, obgleich nicht objektiv gegeben) den Satz: „Hierauf gründet sich der Satz der Erkenntnis aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote." Dieses „als" erblickt Vaihinger, fängt es ein und spießt es auf. Im deutschen Sprachgebrauche jedoch enthält

nicht jedes „als“ ein Bekenntnis zur Fiktionenlehre. An unserer Stelle bedeutet „Erkenntnis der Menschenpflichten als göttlicher Gebote“ einfach die „Erkenntnis, daß Menschenpflichten göttliche Gebote sind“; nicht etwa „die falsche Meinung, als ob Menschenpflichten göttliche Gebote seien“. Wenn ich sage, „Vaihinger hat seinen Kommentar geschrieben als ein Kenner Kants“, dann will ich ganz ehrlich sogar sagen, Vaihinger sei bekanntlich ein Kenner Kants und habe seinen Kommentar also oder so geschrieben; nicht aber: „Vaihinger schrieb, als ob er ein Kenner Kants wäre.“

Verblüffend ist es im ersten Augenblicke, wenn Vaihinger (S. 648) ein Wort Kants (Freiheit müsse als Eigenschaft des Willens vorausgesetzt werden) dazu benützt, den Zufallsausdruck „voraussetzen“ im Sinne der Als-ob-Philosophie als „fingieren“ zu erklären; horcht man aber genauer hin, so enthüllt sich „voraussetzen“ doch als ein sprachliches Bild, um über den ursprünglichen räumlichen oder zeitlichen Sinn hinaus irgendeinen Begriff (hier: die Freiheit) zur Vorbedingung eines anderen Begriffs zu machen.

Das Ergebnis dieser Untersuchung lehrt, daß Kant eine tiefe, nur nicht dämonische Neigung besaß, wissenschaftliche Begriffe als Fiktionen aufzufassen, daß er aber — weil er seine Kritik gleich an der Vernunft vornahm und nicht vorher an der Sprache — von den drei theologischen Hauptbegriffen (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) sein Lebenlang nicht loskam, sich sogar mit seiner ganzen Autorität für ihre Nützlichkeit oder für ihre praktische Realität einsetzte. Seine Kritik der Fiktionen hätte zermalmend werden können, wenn er, der die Unwirklichkeit des unendlich Kleinen (Infinitesimal, Atom) und des unendlich Großen (Ideal) ahnte und aussprach, der den geheiligten Begriff Ideen fast nur ironisch gebrauchte, — wenn er, sage ich, vor den theologischen Begriffen nicht Halt gemacht hätte.

Übrigens dürfen wir annehmen, daß Kant sich selbst irgendwie bewußt gewesen sein muß, das Spiel mit der doppelten Wahrheit gespielt zu haben; es wäre sonst ganz unerklärlich, daß die lebhaftesten Äußerungen Kants über die Fiktionenlehre, insbesondere über Gott, „nicht als ein Wesen außer mir, sondern bloß als ein Gedanke in mir“ (selbstverständlich mit den üblichen frommen Verwahrungen), nicht in seinen langsam ausgereiften, mit revolutionärer Absicht geschriebenen Werken stehen, sondern auf losen Blättern, die erst nach der Hundertjahrfeier der Vernunftkritik herausgegeben worden sind.

Opus postumum

Von Rudolf Reicke. Seitdem hat Erich Adickes, fast widerstrebend, den Auftrag übernommen, den gesamten handschriftlichen Nachlaß Kants

für die Akademie-Ausgabe geordnet herauszugeben. Ihm fehlt unter den vielen philologischen Vorbedingungen einer solchen Leistung ganz sicher nicht die der Pietät, hat er doch, der früher Theologe war, von seinem Kinderglauben gesagt: was ihm früher heilig war, erscheine ihm auch jetzt noch ehrwürdig. Adickes hat uns nun eine allen modernen Anforderungen entsprechende Ausgabe von Kants sogenanntem Opus postumum (die Bezeichnung ist unrichtig, weil es sich eben nicht um ein Opus, sondern um ungleiche Niederschriften aus den letzten, am Ende schon greisenhaften Jahren Kants handelt) versprochen, vorläufig jedoch eine kritische Darstellung dieses Nachlasses geschenkt. Ich lese an manchen Stellen etwas anderes heraus als Adickes, freilich nur mit Hilfe von Adickes. Kant scheint in seiner letzten Zeit einen Anschluß an die Gedankengänge der Jüngeren gesucht zu haben, an Reinholds und Fichtes Lehren vom Bewußtsein und vom Ich-an-sich; er dürfte wohl die von Änesidemus-Schulze getadelte Einführung des Ding-an-sich preisgegeben und sich machtvoll darauf besonnen haben, daß es eines seiner Hauptverdienste gewesen war, die sensualistischen (bei Kant: subjektivistischen) Entdeckungen Lockes weiter zu führen; endlich war der Greis, vielleicht durch die Nähe des Todes, tapferer geworden und nahm in seinen Äußerungen über Gott und Moral nicht mehr die landesübliche Rücksicht auf die Theologie. Der Gottesbegriff wird nicht angetastet, aber von Gottes Dasein ist eigentlich nicht mehr die Rede.

Die schwierigste Frage, die in diesem Zusammenhange zu beantworten wäre, müßte dahin gehen, auszusprechen, was den scharfsinnigsten und radikalsten deutschen Philosophen am Ende doch verhindert habe, die von ihm wirklich schon nah geschaute Als-ob-Philosophie zu formen, den gefundenen Kristall zu schleifen. Mangel an Tapferkeit kann es auch vor dem Opus postumum nicht gewesen sein, denn eine solche äußere Unfreiheit, wenn sie Macht über ihn gehabt hätte, hätte ihm doch auch von der Herausgabe seiner Hauptwerke abraten müssen. Auch war der Mann wohl dennoch ein Held, der in einem Briefe von 1765 (an Lambert, vom 31. Dezember) sein Lebenswerk bereits ankündigte mit den Worten: „Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nötig, daß die alte sich selbst zerstöre ... wie die Fäulnis die vollkommenste Auflösung ist." An innere Unfreiheit wagt man bei dem Manne, der die Metaphysik zur Strecke brachte, kaum zu denken. Und doch ist es nicht anders zu nennen als eine letzte innere Unfreiheit, daß Kant vor der Sprachkritik, die er trotz alledem an den unheiligen Wörtern der Metaphysik übte, ihrer ältesten und heiligsten Wörter zurückscheute. Ich darf diesen Zusammenhang zwischen Sprachkritik und Als-ob-Philosophie um so unbefangener berühren, als Vaihinger

selbst einmal (S. 672) Kants Behandlung solcher Dinge den Ursprung meiner „Kritik der Sprache" genannt hat.

Als-ob-Philosophie

Es wäre klein, wenn ich diese Abschweifung über die Als-ob-Philosophie noch weiter ausdehnen wollte um solcher immerhin halb persönlicher Beziehungen willen; es wäre nicht viel weniger klein, wenn ich es täte um der bloß geschichtlichen Frage willen, ob Kant in seinen letzten Jahren seinen moralischen Gottesbeweis ernstlich preisgegeben habe oder nicht; aber die Sache selbst stellt auch noch an die Gegenwart eine so entscheidende Frage, daß ich bei dem Gegensatze von Vaihinger und Adickes noch verweilen zu müssen glaube, bei dem Streite darüber: ob sich die Atheisten oder die Theisten auf Kant berufen dürfen. Die versprochene philologische Ausgabe von Kants letztem Nachlaß liegt noch nicht vor; aber das Buch von Adickes „Kants Opus postumum" (als Ergänzungsheft der Kant-Studien 1920 herausgegeben) behandelt alle Punkte auf 855 Seiten so gründlich und gewissenhaft, daß schon jetzt eine eigene Meinung zu bilden erlaubt sein dürfte.

Zunächst handelt es sich um die Vorfrage, die beinahe schon den Arzt angeht: ob Kant in den letzten vier oder gar zehn Jahren seines Lebens (schroff ausgedrückt) allmählich verblödete, oder, mit gewissen Hemmungen des Greisenalters, im Besitze seiner unvergleichlichen Geisteskraft geblieben war. Kuno Fischer hatte sich, wieder einmal eigensinnig und unbelehrbar, in die bequeme Anschauung verbohrt, Kants Nachlaß aus den letzten Jahren sei einer wissenschaftlichen Durchforschung nicht wert; Vaihinger und Adickes müssen das beide ablehnen, weil sie beide das Opus postumum für ihre Kantkommentare nötig haben; nur daß Adickes, der im Opus postumum nicht wie Vaihinger den rebellischen Höhepunkt von Kants Philosophie erblickt, schließlich doch für einige wenige Stellen der allerletzten Zeit „vielleicht" eine pathologische Bewertung einräumt. Nach genauer Untersuchung des bisher gedruckt vorliegenden Stoffes möchte ich nicht einmal diesen pietätsvollen Zweifel als berechtigt anerkennen; von einer pathologischen Verblödung kann überall nicht die Rede sein. Die Wahrheit ist, daß das Gehirn des Greises Kant zuletzt nur noch langsam und schwer arbeitete, in vielen Stunden — die uns aber nichts angehen — ganz versagte. Besonders das sogenannte Sprachzentrum zeigte Ausfallserscheinungen; aber sehr geschwächt war auch die einstige Fähigkeit des stärksten Gedankenbaumeisters, seinen Bauplan zu jeder Stunde mit scharf eingestellter Aufmerksamkeit (Konzentration) frei vor sich zu erblicken. So kam es, daß der unermüdliche Greis immer wieder ansetzte, die seit vielen Jahren gefühlte Lücke in seinem System zu überbrücken, die Lücke zwischen der Erkenntnistheorie und der Physik, daß er aber

weder imstande war, die Brücke tragfähig zu bauen, noch die einzelnen Quadern, die Sätze seiner Untersuchung, kunstgerecht zu behauen; oft liegen die Quadern unbenützbar umher, wie sie aus dem Steinbruch kamen oder doch mit ihrem Werkzoll. Will man diesen tragischen Kampf des Greises Kant mit seiner Gehirnmüdigkeit sich erschüttert zum Bewußtsein bringen, so denke man daran, mit welcher Kraft der noch ältere Goethe den „Faust" zum Abschluß brachte.

Es handelt sich sodann und zumeist darum, ob die ungeordneten und zuletzt doch niemals ganz entwirrbaren Niederschriften und Zettel Kants uns dazu berechtigen, die eine oder die andere Meinung anzunehmen, uns also für Vaihinger oder für Adickes zu erklären. Ich will den Gegensatz auf einen möglichst einfachen Ausdruck zu bringen suchen. Vaihinger lehrt, mit Berufung auf unzählige, oft nur herausgerissene Stellen: Kant hat zuletzt auch seinen früher angenommenen theistischen Gott (und den kategorischen Imperativ dazu) preisgegeben, hat alle diese Dinge für bloße Ideen oder Fiktionen erklärt und sich damit zu einem widerspruchslosen Atheismus bekannt. Adickes lehrt, mit Berufung auf ebenso unzählige, vollständig angeführte, aber wie durch Bibelkonkordanzen gläubig verbundene Stellen: Kant hat nur innerhalb seines Systems der Transzendental-Philosophie jedes Wissen vom Gottesbegriff usw. abgelehnt, hat jedoch das (über alle Erfahrung hinausgehende) Dasein Gottes nicht nur nicht bestritten, sondern sich immer wieder, ausdrücklich oder nicht, zu seinem alten, freilich konfessionslosen, Kinderglauben bekannt. Was die beiden Streiter etwa noch hinzufügen, um ihre eigenen Systeme durch die Autorität des absterbenden Kant zu stützen, braucht uns nicht zu kümmern, weil es sich hier wirklich nicht um Vaihinger oder Adickes dreht, sondern einzig und allein um die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit von Kants Stellungnahme zu der Frage, ob Gott sei. Sonst ließe sich der Streit allzumenschlich so lösen, daß man ohne jede Feierlichkeit behauptet, der Wille sei wieder einmal das Primäre gewesen, früher und stärker als die logische Schlußfolgerung: Vaihinger habe den Atheismus, Adickes habe den Theismus von Kant beweisen wollen müssen und also bewiesen.

Aber ich glaube am letzten Ende zu sehen, daß der Gegensatz zwischen Vaihinger und Adickes doch nur die Form der Kantschen Gedanken betrifft, die sehr fragwürdige Sprache seines späten Ringens, und nicht den eigentlichen Kernpunkt. Adickes muß zugeben, daß Kant im Opus postumum seine eigene Transzendental-Philosophie zu einer widerspruchslosen Einheit zusammenzufassen versucht und da jede Möglichkeit eines Wissens von Gott geleugnet habe. Wir müssen also, ohne

Scheu vor der Schule, ruhig erkennen, worin das Wesen dieser Philosophie bestehe. Und dürfen, mit dem guten Gewissen der Wahrheitsliebe, die abschreckende Feierlichkeit der von Kant gewählten Terminologie etwas herabmindern.

Kant stellt sich zunächst auf den sensualistischen Standpunkt von Locke, wenn er diejenigen Begriffe, die über die Erfahrung „hinausgehen", mit dem alten überflüssigen Fremdwort „transscendent" nennt; nun haben wir aber in unserer Sprache solche Begriffe (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Seele usw., usw.); Kant war nun in seinem guten Rechte, wenn er — mit üblicher Weiterführung solcher Adjektive — das Wort „transscendental" benützt, um seine Untersuchung der Bedingungen derartiger Begriffsbildungen zu bezeichnen; es war ein Mißbrauch des Terminus „transscendental", als man ihn über die Untersuchung hinaus (also transscendent) auf die Begriffe selbst anwandte. Es würde mich zu weit führen, wollte ich nachweisen, daß Kant selbst sich oft zu diesem Mißbrauche verlocken ließ, durch das Bewußtsein des ungeheuern Wertes seiner Untersuchung. In der Hauptfrage aber scheint mir Adickes seinem Gegner nur recht zu geben, wenn er (S. 810) zugesteht, daß man vom Standpunkt der strengen Transzendentalphilosophie aus keinen Grund habe, einen Gott „als transsubjektive Realität zu postulieren"; um den subjektiven Glauben Kants dreht sich der Streit ja gar nicht. Wird Gott überall nicht gewußt, sondern nur geglaubt, ist er also (nach Kants eigenen Worten) bloß ein Produkt, meinetwegen das oberste Produkt unserer selbstgemachten Vorstellungen, so ist er eben wirklich nur eine Idee oder eine Fiktion oder eine Hypothese. Vaihinger wiederum ist wohl zu weit gegangen, wenn er übersieht, daß Kant eine Neigung hatte, wie zwischen Metaphysik und Skepsis, so auch zwischen sensualistischer Physik und einem dogmatischen Idealismus zu vermitteln, an dem Ergebnisse seiner Kritik der praktischen Vernunft, also an einer Naturreligion, festzuhalten. Kant sah mitunter die atheistischen Folgerungen seines Kritizismus, aber der Deist schreckte vor ihnen zurück. Und auch der Mystiker in Kant; kleinere Schüler (Reinhold, Fries) erkannten, nüchterner und folgerichtiger als Kant, daß das Wesen der Transzendentalphilosophie ein bis zum äußersten verfeinerter Psychologismus sei; wir wagen hinzuzufügen: synthetische Begriffe a priori sind nicht möglich, sind metaphysisch; Kant selbst konnte nicht höher steigen, auch im Opus postumum nur in Ahnungen höher steigen, als er gebaut hatte.

Ich widerstehe nur schwer der Versuchung, dazu auszuführen: daß Kant einen Gott in der adjektivischen Welt, in der Welt der Erfahrung, überhaupt nicht gefunden hatte, daß er den Gott in der verbalen Welt von

Ursache und Wirkung nicht brauchte, daß er den Gott einzig und allein in der substantivischen Welt nötig zu haben glaubte, der Welt der Illusion oder der Mystik. Hätte Kant mit seinem unerhörten Scharf- und Tiefsinn anstatt einer Kritik der reinen, also erfahrungslosen Vernunft, so wie schon Hamann verlangte, eine Kritik der Sprache geschaffen, dann wäre es offenbar geworden: was transzentendal ist, das können wir nicht nur nicht wissen, sondern nicht einmal aussprechen oder denken.

Für die bohrende und sprengende Kraft einer Kritik der Sprache hatte auch das Ende des 18. Jahrhunderts noch, trotz der Vorarbeiten von Locke und Hume, von Condillac, Dumarsais und einigen Lichtblitzen Lichtenbergs nicht genug sprachwissenschaftliche Methode und nicht genug geschichtlichen Sinn; einer wie revolutionären Analyse jedoch Kant beim Durchdenken einzelner Begriffe fähig war, zeigt ein kleiner Meisteraufsatz. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" Wer sich ein wenig belustigen will, der vergleiche den Sturmwind, der aus Kants Worten losbricht, mit dem elenden Gesäusel in Mendelssohns fast gleichzeitigem Schriftchen: „Was heißt aufklären?"

Aufklärung

Wir haben den unschätzbaren, nur in der Form altmodischen Aufsatz schon einmal betrachtet, als von dem Wesen der Aufklärung die Rede war; jetzt, wo wir nach Kants letzter Philosophie und seiner Bedeutung für uns gefragt haben, nach der Überwindung der Aufklärung, müssen wir noch einmal zu dem populären Schriftchen zurückkehren. Man achte bei Kants Bekenntnis zur Aufklärung zunächst auf die Zeit der Abfassung. Nur zwei Jahre vor dem Tode Friedrichs, nur fünf Jahre vor dem Ausbruch der großen Revolution erhebt Kant seine Stimme, warnt den Nachfolger Friedrichs vor einem Rückschritt und verlangt unbedingte Denkfreiheit just von einer starken Regierung, von Preußen. Beyerhaus hat (Kantstudien, Band 26) der kleinen Nebenschrift des Vernunftkritikers ein fast offiziöses Gepräge zusprechen dürfen. Von Hause aus war Kant weit revolutionärer gesinnt als die armen Gesellen, die sich besonders Aufklärer nannten, die Mendelssohn und Eberhard oder gar als der gute Mensch und schlechte Kompromißler Semler; freiwillig und ohne Not hätte er sich mit solchen Dutzendschreibern nicht in Reih' und Glied gestellt. Aber da hatte sich eben, nach früheren ähnlichen Vorfällen, der preußische Kultusminister Zedlitz, der Verehrer und Beschützer Kants, sehr entschieden gegen die protestantische Klerisei erklärt, die (1783) den Gielsdorfer Pfarrer Johann Heinrich Schulz um seiner Denkfreiheit willen hatte maßregeln wollen. Was Kant in seinem Schriftchen fordert, das stimmt sehr auffallend mit der Meinung des Ministers überein: auf der Kanzel habe der Geistliche freilich zu lehren, was zum gemeinen christlichen

Gebrauch gehört, als theologischer Schriftsteller jedoch sei er frei und habe sich vor keinem Konsistorium zu verantworten.*) — Ich bitte, pedantisch, die Jahreszahlen im Auge zu behalten: Kant (geb. 1724, gest. 1804) schrieb den Aufsatz 1784, drei Jahre nach der Vernunftkritik.

Der kleine Aufsatz ist so einfach und ungelehrt geschrieben, daß er in einer Zeitung hätte erscheinen können; doch jedes Wort ist durchdacht und zweckdienlich. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit... Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." Faulheit und Feigheit haben den größten Teil der Menschen, darunter das ganze schöne Geschlecht, unmündig bleiben lassen; bezahlte Vormünder haben ihr „Hausvieh" dumm gemacht, haben es davor gewarnt, ohne Gängelband zu gehen; unmündig zu sein ist bequem. Das Publikum vermag sich selber aufzuklären, wenn man ihm nur die Freiheit läßt, die unschädlichste von allen Freiheiten, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Kant, der Untertan des großen Preußenkönigs, redet. Von allen Seiten rufe man den Menschen zu: räsoniert nicht. Das verlange der Offizier vom Soldaten, die Behörde vom Steuerzahler, der Geistliche von der ganzen Gemeinde. Räsoniert nicht, sondern exerziert, bezahlt, glaubt! Kant erklärt sich damit ganz einverstanden, so weit es sich — wie er sich gegen die gewöhnliche Wortbedeutung ausdrückt — um den Privatgebrauch der Vernunft handelt; wer vom Staate einen bürgerlichen Posten erhalten hat, hat dem Staate zu gehorchen und ist so nicht frei, der Offizier nicht und der Finanzbeamte nicht. „Ebenso ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu tun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden." Wie aber der Offizier und der Beamte außerhalb des Dienstes Kritik üben dürfen und sollen am Militärwesen und am Steuerwesen, so hat auch der Geistliche als ein Gelehrter die volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine Gedanken über das Fehlerhafte in jedem Symbol und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religion- und Kirchenwesens dem Publikum mitzuteilen; als Geschäftsträger der Kirche ist er unfrei, als Forscher muß er frei sein. „Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft." Ein Vertrag, ein Eid auf ein unveränderliches Symbol wäre schlechterdings null und nichtig, „auf

*) Man achte darauf, daß diese Lehre Kants genau und sicherlich nicht zufällig zusammentrifft, fast wörtlich, mit der Entscheidung, die der Minister Zedlitz im ersten Prozesse des Zopfpredigers zugunsten des Angeklagten fällte. (Vgl. 3. Band, S. 338.)

eine beharrliche, von niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen, sich zu einigen und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachteilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt." Auch der Monarch — das geht gegen Hobbes — hat über die Religion noch weniger zu entscheiden als über die Grammatik; er erniedrigt seine oberste Gewalt, wenn er den geistlichen Despotismus gegen seine übrigen Untertanen unterstützt.

Wir leben noch nicht „in einem aufgeklärten Zeitalter", aber doch schon „in einem Zeitalter der Aufklärung", im Jahrhundert Friedrichs; doch es fehlt noch viel, daß die Menschen schon imstande wären, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen sicher und gut zu bedienen. Friedrich wird besonders darum gepriesen, daß er überhaupt keinen Glauben vorschreibt und so „selbst den hochmütigen Namen der Toleranz von sich ablehnt", daß unter seiner Regierung nicht nur andere Gelehrte, sondern auch Geistliche ihre abweichenden Meinungen frei äußern dürfen. Die Herrscher haben kein Interesse daran, auch in Künsten und Wissenschaften den Vormund ihrer Untertanen zu spielen; und Friedrich sei allen anderen Fürsten darin vorangegangen, daß er auch Aufklärung und Neuerung in Staatsangelegenheiten gestattete. Im wesentlichen beziehe man den Begriff der Aufklärung doch auf die Religion, weil da „die Unmündigkeit so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist". Friedrich konnte das sagen, auf seine Macht gestützt, was ein Freistaat nicht wagen darf: räsoniert, soviel ihr wollt, und worüber ihr wollt, nur gehorcht! So sei nicht immer der größere Grad bürgerlicher Freiheit der Freiheit des Geistes vorteilhaft. Ein Bekenntnis zum aufgeklärten Despotismus, das den Preußen Kant deutlich von den Staatsrechtslehrern und Rechtsphilosophen der westlichen Völker sondert.

Ich rate wieder, die wenigen Seiten des Aufklärungs-Aufsatzes zweimal hintereinander zu lesen und recht aufmerksam, wenn man über das Verhältnis Kants zur Aufklärung mitsprechen will. Gewiß, der Pferdefuß der doppelten Wahrheit verrät sich auch da, wo der Geistliche entschuldigt wird, der — ohne rechte Überzeugung — seines Amtes waltet. Doch hinter der Unterscheidung zwischen einem bereits aufgeklärten Zeitalter und einem werdenden Zeitalter der Aufklärung scheint mir eine rebellische Ungeduld zu stecken, wie sie sich sonst öffentlich erst fünf oder acht Jahre später in Paris zu äußern wagte. So kann man von dem höheren Stockwerk der Geistesgeschichte aus getrost sagen: in allen Aufgaben seiner Zeit, besonders in der Arbeit an der religiösen Befreiung, war Kant ein leidenschaftlicher

Förderer der Aufklärung, ihr Vollender, der Sprecher des Zeitalters Friedrichs; in seinem zeitlosen Lebenswerke dagegen war Kant wirklich der Überwinder oder Vernichter der Aufklärung, weil er den ihr zugrunde liegenden Rationalismus, den Vernunftaberglauben, absetzte wie Hébert und Chaumette bald darauf den lieben Gott absetzten, weil er den möglichen Leistungen der Vernunft ihre Grenzen zog, so unwidersprechlich, als ob er diese Grenzen nicht bald selbst überschritten hätte. Ich glaube, den Aufsatz so verstehen zu dürfen, als ob Kant gesagt hätte: „Wir können an der Aufklärung nicht vorbei, wir müssen durch sie hindurch, weiter, höher. Aufklärung ist nicht ein Ziel (wie die Mendelssohn glaubten), sondern eine Richtung, eine Bewegung. Ein aufgeklärtes Zeitalter wird es niemals geben, es ist zu viel dunkel in der menschlichen Vernunft; es gibt nur ein Streben nach dem Licht.“ So dachte nicht immer der Systematiker Kant, immer der Schriftsteller Kant, der uns neben Lessing der stärkste und härteste Befreier war.

Die weltberühmten Schüler Kants, Schelling und Hegel, haben beide die Geistesbefreiung der Menschheit praktisch nur geschädigt, so sehr sie, namentlich Hegel, das Denkgeschäft theoretisch eingeübt und durch einige ketzerische Jünger den Kampf gegen das Christentum und gegen Gott selbst erhitzt haben. Um seines angeblichen Atheismusstreites willen werde ich auf den unmittelbarsten Jünger Kants, auf Fichte, sogleich zurückkommen müssen. Einstweilen habe ich einiger ungleicher Männer zu gedenken, die die Willkür der Philosophiegeschichte nicht so berühmt werden ließ, die nicht so kraftvoll und sicherlich nicht so ehrgeizig waren wie Fichte, Schelling und Hegel, die aber die Fackel Kants als ehrlichere Hüter des Lichts weiter trugen oder die sogar freiere und skeptischere Geister waren als der Vernunftkritiker.

Änesidemus-Schulze

Den ersten Platz unter diesen Freischärlern der Aufklärung verdient Gottlob Ernst Schulze, nicht nach seinem Geburtsjahr und erst recht nicht nach dem Klange seines Namens, sicherlich aber nach dem Grade seiner philosophischen Freiheit. Schulze (geb. 1761, gest. 1833 als ein vergessener Professor in Göttingen) war bis auf seinen ehrlichen Namen vergessen, da man ihn, falls man ihn überhaupt erwähnte, seit seinem anonymen Buche gegen Kant und Reinhold (von der Kantgesellschaft erfreulicherweise neu herausgegeben, durch Arthur Liebert) regelmäßig Änesidemus-Schulze nannte. Dieser Schulze hatte das Glück, daß unter seinen Hörern zu Göttingen der unersättlich wißbegierige Schopenhauer saß und sich bewußt blieb, wieviel er diesem scharfsinnigsten Gegner Kants verdankte; man kann es genau angeben: Sinn für die Geschichte der Philosophie, Erkenntnis von Kants Rückfall in die Dogmatik (Kausalität des Ding-an-

sich), Ablehnung der Modephilosophen Fichte, Schelling und Hegel, die gar nicht zu wissen schienen, daß Kant die Metaphysik abgesetzt hatte. Und Schulze hatte das Verdienst, den Rückschritt zu bemerken, den Kant von dem Skeptiker Hume aus gemacht hatte. Zurück zu Hume! hätte schon Schulze sagen können und müssen. Er hatte kein neues eigenes System aufgestellt (und die Philosophiegeschichte, die in dem Willen zum System keinen Mangel an Rechtschaffenheit sieht, kennt ihn darum nur als eine negative Größe), er verblüffte nicht durch paradoxe Sätze, aber er war einer der gewissenhaftesten Hüter des ewigen Gedankens der Skepsis.

Schulze steht viel fester als Fichte, Schelling oder Hegel auf dem Boden der neuen Begriffe Kants; er ist sein bester und freiester Schüler; mit dem Hute in der Hand naht er dem verehrungswürdigen Kant erst im letzten Abschnitte seines „Änesidemus", im fünften Briefe, nachdem er vorher den eitlen Reinhold (und eigentlich auch schon Fichte) tüchtig gezaust hat. Kant war zu weit gegangen, da er den gefährlichen Erwecker Hume zum Schweigen bringen wollte; solcher Vermessenheit gegenüber wollte Schulze ruhig zeigen, daß der Kritizismus Kants nichts Endgültiges sei, daß der Skeptizismus sich rechtfertigen lasse und nicht zur Unmoral führe. Und diese Kritik der Vernunftkritik wurde zu einer Tat. Kant hatte aus dem Gefühle einer praktischen Vernunft heraus beweisen zu können geglaubt: es gibt einen Gott, es gibt eine Unsterblichkeit. Schulze läßt die Frage offen, ob auch nur das Dasein der praktischen Vernunft selbst eine Tatsache sei; um so bestimmter lehnt er den logischen Schluß Kants ab; er sagt: aus den Forderungen des Moralgefühls könne niemals auf die Existenz der Bedingungen geschlossen werden, unter denen die Forderungen Geltung haben. Ein Gott könne die Notwendigkeit der Moral garantieren, nicht das Moralgefühl einen Gott. Kants moralischer Beweis für das Dasein Gottes sei nicht besser als die von Kant widerlegten scholastischen Beweise. „Wenn der Gottesglaube Bedingung ist, ohne die man dem Sittengesetze nicht entsprechen kann, so muß dieses von jenem abgeleitet werden; ist er nicht Bedingung, dann soll er beiseite gelassen werden."

(Man hat behauptet, Schulze habe sich in seinen letzten Büchern der mystischen Frömmigkeit Jacobis genähert; gottlose Mystik wäre mit Skepsis wohl verträglich, aber die ganze Behauptung ist falsch. Schulze hat sich noch 1823 gegen alle Theosophie, Schwärmerei und Mystik erklärt, hat niemals Rücksicht auf religiöse Forderungen genommen, hat sogar in seinen Schulbüchern [z. B. in der „Psychischen Anthropologie"] sehr kühl vom Christentum geredet, ist seinem Meister Hume immer treu geblieben. Was er zuletzt lehrte, war ein skeptischer Realismus. Er hätte — mit Trendelenburg — sagen können: „Wir wollen das Ding, nicht uns.")

Nach den Gedankengängen im Änesidemus könnte man Schulze einen Atheisten nennen; und seine Art, einen Urheber der moralischen Welt dennoch zu konstruieren, — er selbst nennt diese Lehre einmal Anthropotheologie — scheint mir nach vorwärts deutlich auf Feuerbach zu weisen, nach rückwärts noch deutlicher auf Spinoza. Allerdings war Spinoza schon einige Jahre vorher wiederentdeckt worden, durch Lessing, Herder und Goethe. Aber niemand hatte vor Schulze den Weisen von Amsterdam so ernsthaft — groß bei aller bescheidenen Nüchternheit — dem Vernunftkritiker entgegengestellt. Er tat es in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", und in der dritten Auflage von 1824 beinahe noch entschiedener als in der zweiten. Der Skeptiker bekennt sich nicht zum Schlagworte des Pantheismus. Ihm handelt es sich immer um die letzte Frage: Kann mit Hilfe der Kausalität von der Welt auf einen Urheber der Welt geschlossen werden? Immer behält Hume, der die Kausalität leugnet, recht gegen Kant, der seinen großen Irrtum beging, da er die Kausalität, eine Form des menschlichen Verstandes nur, auf das Ding-an-sich anwandte. Schulze sagt: „Was in dieser Rücksicht von Dichtern, Religionsstiftern und Metaphysikern (man achte doch auf diese Nebeneinanderstellung) gelehrt worden ist, besteht, wenn man es genauer betrachtet, aus gröberen und feineren Anthropomorphismen, d. h. die darin aufgestellte Verbindung zwischen dem Urwesen und der Welt war immer der Verbindung, welche an gewissen Dingen in der Natur vorkommt, entweder gleich oder doch größtenteils ähnlich." Der spielerische Pantheismus wird — wie gesagt — abgelehnt; „weit angemessener den Forderungen des Verstandes an eine Wissenschaft und dem Wesen der Philosophie ist hingegen diejenige Ausbildung der pantheistischen Vorstellung von der Welt, welche sie durch den Spinoza erhielt," obgleich diese Lehre sich dem Materialismus nähert. Nur daß Schulze sich auch bei Spinoza den skeptischen Einwand vorbehält: *es gibt kein absolut wahres philosophisches System.*

Platner

Wie Schulze ein guter Kenner der Philosophiegeschichte war Ernst Platner (geb. 1744, gest. 1818), der unsere Beachtung verdient, weil er sich in einer besonderen Schrift mit dem Atheismus zu beschäftigen wagte. Platner ist kein Selbstdenker, also kein Philosoph von dauernder Bedeutung, aber er ist ein sehr guter philosophischer Schriftsteller, hoch über den deutschen Popularphilosophen seiner Zeit, heute noch mit einigem Nutzen und mit einigem Vergnügen zu lesen. Daß er sein Hauptwerk nicht künstlich zu einem neuen Systeme streckte, sondern es in der freien Form von Aphorismen scheinbar in Unordnung herausgab, spricht für ihn; er war klug und bescheiden genug, um zu wissen, daß er keinen neuen Grund-

gedanken auf die Bahn zu bringen hatte, sondern nur Verbesserungen an den Sätzen seiner Vorgänger. Für seine Selbständigkeit oder für seinen Eigensinn scheint es mir beachtenswert, daß er, der um zwanzig Jahre jünger war als Kant, schon vor dem Erscheinen der Vernunftkritik sich vielfach dem Wege Kants näherte, sich aber dann nach 1781 ganz frei und oft ablehnend mit Kant auseinandersetzte. Platner hatte vor Kant den Weg zu Hume gefunden und war dem Psychologismus der Engländer, freilich oft beschränkt und nüchtern, treuer geblieben als der Vernunftkritiker; es spricht ferner für Platner, daß er auf den Gefühlsbefreier Jean Paul einen entscheidenden Einfluß geübt hat.

Atheismus

Sein „Gespräch über den Atheismus" gab Platner just im Erscheinungsjahre der Vernunftkritik heraus, als Anhang zu einer Übersetzung von Humes „Gespräche über natürliche Religion". In der kurzen Vorrede (nach deren Worten Platner nicht die Übersetzung selbst, sondern nur den Anhang verfaßt hätte) wird es so dargestellt, als habe Platner die „trostlose" Schrift des Engländers in ihren stärksten Ideen widerlegen und nur nebenbei einige Hauptbegriffe der natürlichen Theologie auseinandersetzen wollen. Und wirklich wird in dem Gespräche der Atheist von den Gründen des Deisten besiegt. Ich kann aber nicht daran zweifeln, daß Platner das „trostlose" Buch Humes mindestens sehr bedeutend fand, vielleicht in seinem Herzen doch ein Atheist war. Zunächst ist zu erwägen, daß auf diesem Gebiete der Geistesentwicklung die Verbreiter oder Übersetzer atheistischer Bücher immer im Verdachte standen, diesen Gedanken selbst anzuhängen, auch wenn sie dem starken Zweifel einige fromme Bemerkungen hinzufügten; wie gesagt: wer einen Atheismus triumphatus schrieb, wurde mit Recht beschuldigt, einen Atheismus triumphans im Sinne gehabt zu haben; mag nun Platner nur der Herausgeber oder auch der Übersetzer der verwegenen Humeschen Religionsgespräche gewesen sein, er beeilte sich jedenfalls sehr damit, sie in Deutschland bekannt zu machen; die deutsche Ausgabe kam nur zwei Jahre nach dem postumen Erscheinen des Originals heraus. Sodann ist nicht zu übersehen, daß Platner den Atheisten seines Gesprächs Philaleth nannte, den Wahrheitsfreund. Endlich folgt auf das eigentliche Gespräch, in welchem der Deismus siegreich bleibt, noch eine kleine Szene, deren Räsoneur ein lachender Philosoph namens Hilarius ist; dieser Mann scheint sich mit den Schlußworten völlig auf den Boden des Humeschen Skeptizismus zu stellen und alle vorausgegangenen Vernunftbeweise für das Dasein Gottes zu verhöhnen, da er die Schwachheit und Gebrechlichkeit der menschlichen Vernunft behaglich schmunzelnd zugibt. Er will ein Programm schreiben: de Insania sanae rationis; wofür ihm, wie Philaleth abschließend sagt, Hume noch im Grabe danken würde.

Um dieses skeptischen Ausklangs willen bin ich gewissermaßen moralisch berechtigt, den Gedankengang des Platnerschen Gespräches viel kürzer zusammenzufassen als früher den der Humeschen Dialoge; nur möchte ich vorausschicken, daß die Rollenverteilung bei Platner eine andere ist als bei Hume. Einen Vertreter des Christentums gibt es hier gar nicht mehr; Theophil, der Gottesfreund, ist selbst ein durchaus aufgeklärter Deist und bekennt sich mehr als einmal zu dem noch ungenannten Samuel Reimarus, dem Fragmentisten, dessen Antichristentum ja bekannt genug war. Übrigens scheint mir der Hauptwert der Platnerischen Schrift nicht in der Polemik gegen Hume zu bestehen, sondern in den Stellen, die die wahre Meinung Humes sehr gut herausarbeiten.

Philaleth und Theophil streiten zuerst sehr heftig über das Wesen des Skeptizismus; dieser und der Atheismus, sagt der Deist, seien Folgen einer Stimmung, einer Gemütsbewegung, und nicht eines Grundsatzes; der Theismus dagegen sei ein solches Gefühl nur bei der urteilsunfähigen Menge, nicht bei den denkenden Theisten. Darum könne der Skeptizismus nicht durch Begriffe und Ideen widerlegt werden. — Dem weisen Hume wird die verzweifelte Klage in den Mund gelegt: „Oh! wäre ich doch nie aus dem glücklichen Schlafe der Gedankenlosigkeit erweckt worden, in welchem die meisten Sterblichen um mich her versenkt sind"; vielleicht ist Kant von diesen Worten zu seinem bekannten Satze (Vorrede zu „Prolegomena", 1783) von dem dogmatischen Schlummer angeregt worden, aus dem ihn Hume geweckt habe. — Man müsse das Dasein Gottes zugeben, auch wenn man über seine Eigenschaften nichts aussagen könne. Selbst seine Ewigkeit lasse sich nicht vorstellen; überhaupt brauche man sich für die apriorischen Beweise nicht zu erwärmen. Das Dasein Gottes sei nicht bloß wahrscheinlich, man habe davon eine moralische Gewißheit. Der teleologische Beweis genüge. In dem Buche der Natur lese man wie in einem anderen Buche Zeichen von Begriffen, Zeichen von einem Geiste. Theophil begeht den Schulschnitzer: wenn in einem nachgemachten Planitarium oder in einem Mikroskope planmäßige Absichten eines Verfertigers entdeckt würden, wieviel mehr müßte man entdecken im wirklichen Planetensystem oder im lebendigen Menschenauge. Der Skeptiker wendet umsonst ein, es bestehe zwischen den Werken der Natur und künstlichen Werken ein Unterschied; die Ordnung in der Welt könne eine Ordnung unserer Denkart sein (man darf dabei an Spinoza denken, aber vielleicht auch schon an Kant); Hume habe mit Recht angedeutet, der Schluß auf den Theismus könne unmöglich als ein Erfahrungsschluß aus einem einzigen Falle hergeholt werden und das Weltganze sei ein einziger Fall. Hume habe unmöglich eine geistige Ursache der Welt annehmen können, weil ihm doch

das einzige uns bekannte Geistige, die menschliche Seele, nur ein Bündel von Vorstellungen war. Die Denkkraft, welche die Welt geschaffen haben soll, sei auch nur ein leeres Wort wie jede qualitas occulta. Es gebe nur wirkende Ursachen und keine Endursachen. Darauf antwortet der Deist mit scholastischen Redensarten über die Einerleiheit aller Ursachen und bekennt sich zu Sätzen, die der Skeptiker für spinozistisch erklärt: Vermengung von Gott und Natur. Theophil, der als Anhänger von Reimarus wirklich ein bißchen Spinozist ist, sträubt sich dagegen, gibt aber zu, daß man die Gottheit zu der Natur rechnen dürfte, wenn der Sprachgebrauch den Begriff Natur nicht auf die Welt eingeschränkt hätte. Gegen eine Weltseele, die ungefähr die Allgegenwart Gottes bedeute, hat er nichts einzuwenden.

Sehr merkwürdig ist eine Antwort, die der Skeptiker auf die erneute Behauptung gibt, kein Organismus könne durch Zufall entstanden sein; die Antwort des Darwinismus wird vorweg genommen, natürlich nur als ein Einfall und ohne die zahllosen Naturbeobachtungen Darwins. Eine Ausführung Humes nämlich (aus dem 8. Dialog) wird sehr gut verstanden und schärfer gefaßt. Ohne eine Harmonie der Teile, die nach so vielen Fehl- und Mißgeburten zustande kam, konnte ein Tier überhaupt nicht leben; alle verhältnislosen Zusammensetzungen mußten untergehen oder konnten vielmehr nie zu lebendigen tierischen Körpern geraten. Aber Philaleth legt auf diese Idee vom Überleben des Tüchtigsten (der Begriff der Zuchtwahl fehlt natürlich) selbst keinen Wert und scheint sich der Annahme anzubequemen, daß es zweierlei Ursachen gebe, daß z. B. ein Gemälde physisch aus mechanischen Kräften erklärt werden könne, vollständig aber erst aus der Wirksamkeit der Seele im Maler. Die Wirksamkeit eines Geistes in der Materie scheint ihm bewiesen. Theophil: Also erkennen Sie eine Gottheit? Philaleth: Mäßigen Sie Ihre Freude!

Der Skeptiker bleibt dabei, wenigstens die Güte des allweisen und allmächtigen Wesens schlechterdings zu leugnen. Das Gespräch wendet sich so wieder den Eigenschaften Gottes zu und der Begriff der Unendlichkeit wird vortrefflich als ein hilfloser und subjektiver Ausdruck des menschlichen Verstandes erörtert. Das begreift Philaleth für die Weisheit und für die Macht Gottes; aber dafür, daß Gott das irdische Wohl und die Tugend der Menschen gewollt habe, gebe es gar keinen Anhaltspunkt; stellen doch die Theologen selbst den Menschen als ein abscheuliches und lasterhaftes Wesen dar. Theophil tadelt solche Prediger und verteidigt den Optimismus. Der Skeptiker ruft, es heiße der Menschheit und der Schöpfung hohnsprechen, wenn man mit Leibniz behaupte, die Welt sei so vollkommen als möglich; es entspreche der Wirklichkeit, daß man dem großen

Krankenhause von Paris, diesem Schauplatze tausendfacher Qualen, den Namen Hôtel-Dieu gegeben habe. Der Schüler des Reimarus widerspricht; was man von dem Elende in der Welt rede, sei mehr Poesie und Hypochondrie als philosophisches Räsonnement. Die Frage sei doch, ob mehr Glück oder Elend in der Welt sein könne. (Nein, die Frage ist, ob mehr Glück als Elend sei.) Platner leugnet durch den Mund des Deisten das hohe Maß des Elends so frivol, daß man unwillkürlich an das Wort Schopenhauers erinnert wird, der Optimismus sei eine ruchlose Weltanschauung. Gegenüber der Zahl der in einer Schlacht verwundeten Soldaten sei die Zahl der unverwundeten Soldaten und Bürger sehr groß („unendlich groß" heißt es in ruchloser Übertreibung); und so stehe es um alle großen Plagen der Menschheit. Das Mitleiden enthalte mehr Schmerz in der Einbildung, als das Selbstleiden im Gefühl. Der Schöpfer habe die doppelte Täuschung in die Menschenseele gelegt, den eigenen Zustand und den Zustand der Welt in den düstersten Farben zu sehen, um den Menschen zu einer Verbesserung dieses Zustandes und zur Erreichung der größten möglichen Glückseligkeit anzuspornen. Der Deist lehnt diese und ähnliche Rechtfertigungen des Schöpfers ab; Leibniz habe in seinem künstlichen Systeme der Theodizee offenbar mehr Witz und Demonstrierkunst als Liebe zur Wahrheit gezeigt. Die Frage dreht sich wieder darum, ob Gottes Allmacht den Widerstand der Materie bei der Weltschöpfung überwinden konnte oder nicht. Theophil weicht aus, indem er den Schmerz überhaupt leugnet und ihn für ein vermindertes Vergnügen erklärt. (Wofür Platner von Gottes Gerechtigkeit mindestens das „verminderte Vergnügen" Zahnschmerz verdient hätte.) Der Skeptiker begibt sich nun von selbst in die Falle, die ihm Platner mit dem ganzen Gespräche gestellt hat; er verlangt die Seligkeit der Welt durch unaufhörliche Wunder des Gottes, der doch als der Gott der Deisten nur durch Naturgesetze regiert. Theophil begnügt sich, wenn er den bescheidenen Gedanken auch nicht ausspricht, mit dem einzigen Wunder des Glaubens; jedes Übel in der Welt habe gute Wirkungen im ganzen; wo wir das wegen der Unermeßlichkeit der Zusammenhänge nicht deutlich erkennen, haben wir Weisheit und Güte vorauszusetzen; das Vertrauen auf Gott sei eine Pflicht des wohldenkenden Menschen; mehr Elend als Glück in der Welt zu erblicken, sei eine Schuld, eine schwermütige Laune des Verstandes, der Optimismus dagegen sei eine Tatsache der Erfahrung. Die freche Geringschätzung aller Schmerzen wird wiederholt, auch der durch Folterbänke und Scheiterhaufen. Der Skeptiker ist nun gefällig oder beschränkt genug, sich von solchen Reden überzeugen zu lassen, und zieht sich eingeschüchtert auf den Satz der Toleranz zurück: daß der Atheismus am Ende doch nichts anderes sei als ein speku-

lativer Irrtum, der in einem denkenden Manne mit der größten und aufrichtigsten Tugend vereinigt sein könne. Es ist der Platnerschen Weisheit letzter Schluß (bis auf den noch folgenden Auftritt des lachenden Hilarius): das Bestreben der Tugend ist, der Gottheit ähnlich zu werden, der Theismus ist also der edelste und mächtigste Beweggrund zur Tugend; aber auch ohne Theismus ist Tugend denkbar (schon durch das Mitleid, aber Mitleid womit, wenn es kein Leiden gibt?) oder doch Tugenden.

Aphorismen

Die historische Gerechtigkeit verlangt die Bemerkung, daß Platner bereits in seinen „Philosophischen Aphorismen" das theistische und das atheistische System ungefähr ebenso dargestellt hatte wie in dem Gespräche, ja sogar oft mit den gleichen Worten und Bildern. Aber Platner hatte sich eben kein eigenes philosophisches System aufgebaut, war ein sogenannter Eklektiker, jedoch Denker genug, um z. B. die prästabilierte Harmonie seines großen Leibniz nicht nachzusprechen. Die deutschen Skeptiker nannten sich eben immer noch gerne „Eklektiker". Es gereicht ihm nicht zur Unehre, daß er zu lernen nicht aufhörte und sich in der zweiten Ausgabe seiner Aphorismen (1784) mit dem „wichtigen Werke" der Vernunftkritik auseinanderzusetzen suchte. Daß er, wie gesagt, zu der eigentlichen Leistung Kants, dem Kritizismus, kein rechtes Verhältnis fand, daß er im Grunde nur von der Moralphilosophie oder Moraltheologie Kants stark beeinflußt wurde, gehört nicht zur Sache. Er ging nicht von einem neuen Grundgedanken aus wie die großen Förderer der Philosophie, und konnte darum leicht fremde Gedanken aufnehmen. Er will die Vernunftkritik (nach dem Vorworte zur 2. Ausgabe der „Aphorismen") dazu benützen, „jenen wahren und heilsamen metaphysischen Zweifelgeist zu erwecken, der, ohne alle Resultate der Philosophie ganz zu zerstören, den eiteln Demonstrier- und Systemgeist in die Schranken des menschlichen Erkenntnisses zurückbringt und der mutigen Einbildungskraft des spekulativen Denkers immer den Zaum der Vernunft fühlen läßt." Wir dürfen also mit Sicherheit annehmen, daß der noch tiefer bohrende Zweifelgeist Humes viel stärker auf Platner gewirkt hatte als die Kritik Kants, und daß das Lachen über die auf die Theologie angewandte Vernunft, in welches er sein Gespräch ausklingen läßt, nicht etwa bloß einem stilistischen Bedürfnisse entsprach, sondern dem mächtigen Eindrucke, den die Lehre des großen Skeptikers auf ihn gemacht hatte.

*Das System des Spinoza ist um diese Zeit noch ein sicherer Probier*stein für die Geistesfreiheit deutscher Professoren. Platner nun, der in dem „Gespräch" öfter an Spinoza anknüpft, hat sich in seinen Aphorismen (754, 755) mit dem verrufenen Pantheisten beschäftigt, sich da schon auf den Atheisten Heydenreich berufen, und kommt zu einem Ergebnis, das er

erstaunlich keck so formuliert: Spinozas System sei beides, schwer zu widerlegen und zu vermeiden. Über den eigentlichen Atheismus spricht er (Aphorisma 934) so parteilos, wie nur ein Skeptiker es vermag: die spekulative Metaphysik sei gleichgültig gegen Theismus und Atheismus. Nur so weit steht Platner im Banne der damals schon totgeweihten Aufklärung und ihres Tugendgeschwätzes, daß er — hundert Jahre vor Nietzsche — den moralischen Skeptizismus für unmöglich erklärt (714).

Die Zeitgenossen haben gegen Änesidemus-Schulze und gegen Platner einen ganz ungleichen Ton gefunden; Platner, der selbst nicht hart war, wurde freundlich behandelt, Schulze von Schelling selbst (in dem „Kritischen Journal der Philosophie", herausgegeben von Schelling und Hegel 1802) gröblich und maßlos beschimpft. Aus unserer Entfernung gesehen, haben sie beide das nicht geringe Verdienst, in dem dogmatischen Deutschland den Skeptizismus Humes verkündet zu haben, unbeirrt von den Kompromissen Kants. Platner war größer als seine Schriften, weil er nicht verletzen wollte, so ungefähr ein Wieland der Philosophie; Schulze rücksichtslos in der Sache, in der Form maßvoll, aber nur, weil er kein Sprachgenie war wie sein Schüler Schopenhauer.

Platner und Schulze waren fertige philosophische Schriftsteller, als Kants Kritizismus durch Reinholds Propaganda in Deutschland verbreitet, fast eine Mode wurde; sie waren beide aufnahmefähig genug, den neuen Geist zu fassen, beide zu selbständig, um die Mode mitzumachen. In dem jüngeren Geschlechte erwuchs inzwischen eine Schule, man könnte auch sagen eine Sekte der Kantianer; unter diesen gab es sehr bald, wenn auch nicht so scharf zu scheiden wie ein Menschenalter später bei den Hegelianern, eine Partei der Linken, eine atheistische Gruppe. Bevor ich auf den vielgenannten Atheismusstreit eingehe, der einen Schatten wirft auf Fichte und für einen Augenblick auch auf Goethe, muß ich — auch der Zeit nach — einen fast verschollenen deutschen Philosophieprofessor nennen, den unglücklichen Karl Heinrich Heydenreich, der viel populärer und lärmender den Atheisten spielte, beinahe so unzeitgemäß wie mehr als hundert Jahre vorher der tolle Knutsen. Heydenreich entsprach leider in seinem ungeordneten Privatleben völlig dem Bilde, das die Geistlichen nach wie vor von gottlosen Menschen an die Wand malten. Aber er besaß eine recht gute philosophische Schulung und hätte, wenn er anders nicht von Schulden, Weibern und Alkohol aufgerieben worden wäre, ein Führer der Links-Kantianer werden können. Wir hätten uns noch viel eingehender mit Heydenreich zu beschäftigen, als wir zu tun vorhaben, wenn er als Religionsphilosoph und als Reformator der Pädagogik gehalten hätte, was seine Anfänge versprochen hatten.

Heydenreich

Sie waren kleinere Baumeister als Kant, auch kleinere Geister, sie waren aber in ihrer Tapferkeit einfacher, die Philosophen, die den Gott, den Kant durch die Tür der Metaphysik hinausgeführt und durch die Tür der Moral wieder hereingeführt hatte, nicht anerkennen wollten. Als 1794 ein Geistlicher zu Paris zum Tode verurteilt war und sein republikanischer Beichtiger ihm sagte, nach einer Stunde stünde er vor Gott, soll der Abbé des ancien régime geantwortet haben: „Ich bin neugierig, ob er bei näherer Bekanntschaft gewinnt." Kant hatte versprochen, den unbekannten Gott der reinen Vernunft durch den der allgemein geläufigen praktischen Vernunft oder der Moral zu ersetzen; einige Schüler Kants waren ebenso neugierig wie der Abbé.

Von diesen ist Fichte der mit Recht weitaus berühmtere. Aber schon vor dessen Atheismusstreit hatte der heute vergessene Philosoph Heydenreich Kants Religionskritik zu Ende gedacht und einen erkenntnistheoretischen, richtiger einen gefühlsmäßigen Atheismus formuliert, der über alle materialistische oder antimoralische Atheisterei der Aufklärungszeit hinausging. Wenn das bisher noch nicht beachtet worden ist, wenn dieser Selbstdenker, Karl Heinrich Heydenreich, in den Handbüchern der Philosophiegeschichte unter den kleinen Kantianern oder gar (von Noack) unter den wässerigen Religionspredigern, bestenfalls unter den Verehrern Spinozas aufgezählt wird, so mag das daran liegen, daß auch Heydenreich wie so viele andere seine kühnsten Gedanken in einem „Briefwechsel" versteckte und das radikal atheistische System des einen Briefschreibers durch die Gegengründe des anderen bekämpfen ließ. In einer langen Reihe von großen und kleinen Schriften hatte Heydenreich allerdings exoterisch die Modephilosophie vorgetragen und über Gott und die Welt gelehrt, was gerade gern gehört wurde; in seinen „Briefen über den Atheismus" ließ er die eine Partei esoterisch ohne Rückhalt einen vollendeten Atheismus auseinandersetzen. Feiner eigentlich, als es ein halbes Jahrhundert später Schopenhauer in seinem Dialoge „Über Religion" getan hat; Heydenreich ist auch darin einmal ein Vorgänger Schopenhauers gewesen, daß er eine Übersetzung von Gracians „Orakel der Weltklugheit" herausgab, die, ebenso wie die bekannte von Schopenhauer, erst zwei Jahre nach dem Tode des Philosophen herauskam. Schopenhauer lernte die Arbeit Heydenreichs erst nach Vollendung seiner eigenen kennen, nannte sie die beste vorhandene; sie wäre aber dennoch sehr schlecht, weil sie nicht nach dem spanischen Original, sondern nur nach der alten und elenden französischen Übersetzung von Amelot de la Houssaie hergestellt war.

Karl Heinrich Heydenreich wurde 1764 in Sachsen geboren und starb 1801, nur siebenunddreißig Jahre alt. R. G. Schelle hat ein Buch über

ihn geschrieben.*) Das Buch ist unlesbar geworden durch die wohlweise Geschwätzigkeit des Verfassers, der jede kleinste Tatsache, die er mitzuteilen hatte, vorher und hinterher bepredigt; er hält sich selbst für einen Kantianer, bekreuzigt sich in der Philosophie vor Reinhold und Fichte, in der Poesie vor den ersten Romantikern, ist aber eine ehrliche Haut und kein Pharisäer. Er hat seinen Helden gut gekannt und ihm die Anhänglichkeit eines treuen Schülers bewahrt; steht aber geistig zu tief, um zwischen den bedeutenden und den unbedeutenden Schreibereien Heydenreichs unterscheiden, ja auch nur seine philosophische Entwicklung darstellen zu können. Dennoch muß man seine Schrift lesen, will man sich von Heydenreich ein Bild machen.

Der Herausgeber der Atheistenbriefe war in seinen allzu zahlreichen übrigen Schriften ein Popularphilosoph, ein Verwässerer Kants, wie vorher die Garve und Mendelssohn Verwässerer des Wolffschen Rationalismus gewesen waren. Aber Heydenreich unterschied sich von diesen Aufklärern dadurch, daß er dichterische Begabung besaß, die philosophischen Studien mitunter gründlich betrieb und zeitlebens zu den Unzufriedenen gehörte. Der Streit um Spinoza, der zwischen Jacobi und Mendelssohn geführt wurde, bestimmte den Studenten Heydenreich, sich um philosophische Fragen zu kümmern; er stellte sich damals die Aufgabe, Spinoza mit Hilfe Kantscher Ideen zu überwinden. Über seine Kraft.

Als Hofmeister geriet er in einen lebenslustigen Kreis und durch einigen Leichtsinn in Geld- und Liebesangelegenheiten wurde früh sein Schicksal bestimmt. Er zog sich irgendeine Geschlechtskrankheit zu und geriet in Wuchererhände; beide Übel wurde er bis zu seinem Ende nicht los; er gewöhnte sich das Trinken an, zuletzt auch wohl den Branntwein, und nahm gegen seine Leiden mehr Opium, als seinem Leibe und seinem Geiste gut war. An der Universität Leipzig erhielt er, bevor noch seine Lage bekannt war, eine kleine Professur aus einer Stiftung und las widerwillig die Kollegien über Nebenfächer, die ihm zugewiesen wurden; zu einer ordentlichen Professur gelangte er vorerst nicht und der Skandal einer Schuldhaft zwang ihn Leipzig zu verlassen. Er war nämlich nicht nur immer von Wucherern bedrängt, sondern hatte auch, im Bewußtsein seiner schriftstellerischen Kraft, Verträge mit Verlegern abgeschlossen, die er nicht einhalten konnte. Als nun (Februar 1797) alle diese Gläubiger gegen ihn vorgingen, ihm Stubenarrest auferlegt wurde und nach damaligem Recht einige Soldaten bis zur Beitreibung des Geldes in seine Wohnung geschickt wurden, nahmen sich großmütige Menschen seiner an;

*) Karl Heinrich Heydenreichs, ehemaligen ordentlichen Professors der Philosophie zu Leipzig, Charakteristik als Menschen und Schriftstellers. Entworfen von Karl Gottlob Schelle. Leipzig, bei Gottfried Martini, 1802.

aber seine Stellung schien bei Studenten und Professoren vernichtet. Er trieb sich einige Monate in kleinen Städten herum, wurde von Verwandten schlecht aufgenommen und wagte sich erst zum Wintersemester nach Leipzig zurück. Trotzig weigerte er sich, weiterhin über Nebenfächer zu lesen und blieb in seinen Kollegien bei den beiden Aufgaben, die damals für die wichtigsten galten: Erforschung der Moral und der empirischen Psychologie. Man scheint ihm in keiner Weise entgegengekommen zu sein; er bekam keine der erledigten Professuren. (Es ist nicht wichtig; aber ich weiß nicht, mit welchem Rechte Schelle ihn auf dem Titel seines Buches einen ehemaligen ordentlichen Professor nennt.) Im Frühjahr 1798 nahm er seinen Abschied, um seine letzten Lebensjahre als Privatgelehrter in dem Flecken Burgwerben, eine kleine Stunde von Weißenfels entfernt, zu verbringen. Hier plante er, abgesehen von zahlreichen literarischen Arbeiten, Rückkehr an irgendeine Universität, Berufung zu einer Professur des deutschen Stils oder Anstellung als Bibliothekar; aber sein völliger Verfall war nicht mehr aufzuhalten; Branntwein und Opium beschleunigten sein Ende. Nach Schelles Angabe starb er an Entkräftung, nach kurzer Krankheit.

Heydenreich würde auch in der Geschichte der Schulreform eine ehrenvolle Erwähnung verdienen; er hat seine freien Ansichten in einem Buche niedergelegt, dessen zweiter Band erst nach seinem Tode herauskam: „Der Privaterzieher in Familien, wie er sein soll." Schon vorher hatte er die herrschende „Papageienbildung" getadelt, in Übereinstimmung mit anderen Vertretern der empirischen Psychologie; jetzt griff er die Charakter- und Sittenlosigkeit der Reichen an, die in einem Hofmeister eine Art von Haustier sehen oder einen Domestiken, dem nur eine stattliche Livree fehle. Tiefer noch geht seine Kritik der gelehrten Schulen seiner Zeit, durch die die Kenntnis der lateinischen und griechischen Sprache zur Bedingung einer jeden Anstellung im Staate gemacht werde. Er setzt sich, deutlich als ein Schüler von Moritz zu erkennen, leidenschaftlich dafür ein, daß man darauf verzichte, die ausgestorbenen Sprachen aus ihrem unerwecklichen Tode auferstehen zu lassen, daß man sich an gute Übersetzungen halte.

Die Aufsichtsbehörden der Leipziger Universität hatten schon vorher den Hang zum Modernismus getadelt, also zur Kantischen Philosophie, dem Heydenreich zu verfallen schien; sie hatten bereits 1791 die Frage aufgeworfen, ob dieses System so unschädlich sei für die Offenbarung, wie es von seinen Anhängern ausgegeben werde. Der junge Professor beeilte sich, die Berechtigung solcher Warnungen durch seine Schriften zu beweisen. Schon in einem der beiden Jahrgänge seines philosophischen „Taschenbuches für denkende Gottesverehrer" hatte Heydenreich eine

Abhandlung „über die Natur des Glaubens“ mitgeteilt und die Geständnisse eines Atheisten über seine Meinungen und seine Gemütsstimmung beigefügt; diesen Brief über den nach Kant allein noch möglichen „Atheismus der moralischen Vernunft“ gab Heydenreich nun 1796 heraus, ließ weitere Briefe des Atheisten folgen, versah seine langen Antworten mit dem nötigen deistischen Gegengifte und nannte gleich in der Vorerinnerung den Zustand seines Gottesleugners eine Art erhabener Gemütskrankheit. Ich begehe kein Unrecht, wenn ich vorläufig die deistischen Gegengründe ganz beiseite lasse und nur einen Auszug aus der atheistischen Weltanschauung vorlege; ich werde dabei die beliebte indirekte Anführung vermeiden, um die Kraft der Darstellung nicht abzuschwächen.

Atheistenbriefe

„Sie halten es ebensowenig für entehrend, mit mir, in Ihren Augen vielleicht einem Verirrten, in geistige Gemeinschaft zu treten als ich erröte, mich Ihnen als ein Wesen anzukündigen, welches keine Gottheit glaubt und keiner Gottheit bedarf ... Und Sie trauen vielleicht Ihren Augen nicht, wenn Sie lesen, daß ich, unerachtet der eifrigsten und glücklichsten Bemühungen in das System Kants einzudringen, so wenig Stimmung zum Glauben gewonnen habe, daß ich mir nicht einmal die Möglichkeit denken kann, wie ein vernünftiger Mensch vernünftigerweise glauben könne ... Kann man mir es verdenken, wenn ich argwohne, es gebe gar keinen sicheren Weg zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit zu gelangen, und selbst der von dem Urheber der kritischen Philosophie eröffnete könne höchstens zu einer frommen Selbsttäuschung führen, wenn man ihn mit gutem Willen und hingegebener Gesinnung einschlägt? ... Ich kann mich darein ergeben ohne Religion aus der Welt zu gehen, aber den Wunsch kann ich nicht überwinden, vor meinem letzten Atemzuge zu erfahren, warum ich nicht für die Religion oder die Religion nicht für mich war.

„Mein allererster Religionsunterricht war der gewöhnliche. Bibel und Heilsordnung ... von denen ich eigentlich nicht viel mehr verstand, als daß ich mich sehr empfindlichen Züchtigungen aussetzte, wenn ich sie nicht behielt. Kaum wußte ich, wozu meine fünf Sinne, meine Hände und Füße dienten, als man mir schon von einem Gotte, einem Sohne, einem Geiste desselben und einer Dreieinigkeit vorredete. ... Ich wuchs heran, mein Gefühl für das Schöne der Natur entwickelte sich ... in den Stunden dieser unschuldigen Trunkenheit kann ich sagen, daß ich die ersten Ahnungen von Religion hatte ... Die Natur hatte durch ihre reizende Außenseite mein Herz bestochen; die Vernunft entdeckte die Bestechung ... Unvorsichtigerweise hatten (die Lehrer) meine Wißbegier für das innere der Naturforschung gereizt und mir eben dadurch die Waffen gegen sie in die Hände gegeben. Denn durch nichts kann man wohl den gleißenden Schein

der Physikotheologie glücklicher enthüllen als durch eine tiefe und ausgebreitete Einsicht in die Kräfte und Ordnung der Natur selbst... Die Natur hat mich, wenn ich schärfere Erforschungen über sie anstellte, nie zu Gott, sondern immer wieder auf sie selbst zurückgeführt.

„Und sagen Sie selbst, was anders treibt unsern Geist aus der lebensvollen Natur in eine luftige Ideenwelt als jene Verblendung, mit der wir in die Natur hineintragen, was nicht in ihr ist, und das übersehen, was vor uns liegt und ihre unerschöpfliche sich selbst genügende Kraft ankündigt? Zeigen Sie mir einen Endzweck der Natur, ja zeigen Sie mir nur einen Zweck in ihr, der nicht durch unseren dichtenden Geist untergeschoben wäre... Sie sehen aus diesem allem, daß die Kantische Religionslehre in mir keinen physikotheologischen Aberglauben zu bekämpfen fand... mit ihren weitschweifigen Widerlegungen der metaphysischen Beweise, denen er wohl zu viel Ehre erzeigte; indem er ihnen so viel Aufmerksamkeit und so vielen Scharfsinn widmete.

„Ich habe keinen Grund ein Geheimnis daraus zu machen, daß ich in meinem Unglauben keinen Mangel fühlte und daß mein Herz ebensowenig, um besser und besser zu werden, nach einem Gotte verlangte als mein Verstand ihn suchte, um sich über die Möglichkeit des Universums aufzuklären. ... Meine Seelenkräfte waren im Zustande vollkommener Gesundheit und mein Herz unverdorben; ich war ohne Religionsglauben, aber auch so wenig gegen ihn eingenommen, daß ich mich vielmehr in jenem ruhigen Gleichgewichte befand, wo man die Religion nicht sucht, aber auch nicht verschmäht, wenn man sie findet... Je einheimischer ich durch meine Erforschungen im Reiche der Naturkräfte wurde, um so mehr verschwand alles Bedürfnis eines Glaubens an das Übersinnliche, und je mehr ich mich jetzt in den Gedanken der sittlichen Ordnung vertiefte, um so mehr gewann mein Herz an jener Selbstgenügsamkeit, bei der es keine Stütze für jenen Gedanken suchte... Schwerlich werden Sie in diesen Zügen verkennen, daß ich mir den Buchstaben der Kantischen Moralphilosophie zu beleben und in den Geist derselben einzudringen gewußt habe.

„Und so sehen Sie denn, daß ich mit meinem moralischen Bewußtsein bestehe, ohne den Übergang zum Glauben machen zu müssen... Ist es auch wohl ein Gedanke für ein vernünftiges Wesen, nach einem Grunde und Zwecke der Moralität zu fragen?... Ich bin so weit entfernt, mir wegen dieser Ungläubigkeit einen Vorwurf zu machen, daß ich mir vielmehr nicht verbergen kann, ich würde gesunken zu sein glauben und in meinen Augen verlieren, wenn jemals jene feste Selbständigkeit meines Herzens durch ein Bedürfnis zu glauben wankend gemacht würde... Bekehrt zu sein interessiert mich nicht, wie Sie wohl denken können; aber

die Lösung des Problems, warum die Kantische Gotteslehre, die bei anderen eine wahre Wunderkraft haben soll, gerade meine Verstockung nicht besiegen kann, diese ist es, worum ich Sie angelegentlich ersuche."

(Die erste Antwort will dem Atheisten die geistige Gesundheit absprechen). „So wie Krankheiten des Geistes nicht selten unter der Gestalt der Gesundheit erscheinen, so nimmt auch sehr oft wahre Gesundheit des Geistes die Gestalt der Krankheit an ... Im gesunden Geiste des Menschen darf kein wesentliches Bedürfnis der Menschheit ruhen; vielmehr muß die lebendige Wirksamkeit aller dieser Bedürfnisse die Selbsteinigkeit des Wesens herbeiführen. Allein, welche sind denn jene wesentlichen Bedürfnisse? Gehört wirklich die Gewißheit über Gott und Zukunft zu den wesentlichen oder macht sie nicht vielleicht bloß Schwäche und Unreinheit der Gesinnung zum Bedürfnisse?

„Gesetzt auch, es wäre wirklich der Fall, daß die Vernunft des Menschen ohne Religionsglauben sich selbst widersprechen müßte — wovon ich mich vorderhand noch nicht überzeugen kann —, so wäre damit schlechterdings nichts bewiesen ... Man setzt etwas voraus, was noch erst darzutun ist, daß nämlich innere Harmonie für die Vernunft schlechterdings möglich sein müsse ... Wer steht mir dafür, daß meine Vernunft nicht ein so seltsames, widersinniges Wesen ist? Es kann ihr eben das eigentümlich sein, nach einem Endzweck streben zu müssen, den sie selbst für schimärisch anerkennt; vielleicht ist es gerade ihr trauriges Los, uneinig mit sich selbst zu sein ... Wo liegt die Unmöglichkeit, daß sie nicht wirklich so ungereimt sein könne (eine Welt moralischer Wesen ohne Gott und Unsterblichkeit anzunehmen); und würde es wohl, im Falle sie dies wäre, vernünftig sein, ihr eine Gereimtheit anzudichten, die sie nicht hat.

„Überall leitet ihn (einen Kantischen Deisten wie L. H. Jakob) der Gedanke: moralische Ordnung muß notwendig im Plane der Welt ausgeführt werden; gegenwärtig sind noch keine bestimmten Spuren derselben sichtbar; also sind Gott und Unsterblichkeit nicht zu bezweifelnde Wahrheiten für den Menschen. Allein da der erste Satz nur erst durch den dritten gewiß wird, so kann man die Gewißheit des dritten nicht aus ihm folgern. (Man beachte die Schärfe dieser Logik, die sich eigentlich gegen Kant selbst richtet).

„Widerspricht sich nicht der Mensch offenbar, wenn er Gott und Unsterblichkeit annimmt, weil er glaubt, er müsse sich sonst im Bewußtsein seiner Pflicht widersprechen? ... Tugend und Glückseligkeit in Harmonie sei der höchste Zweck? Wie künstlich ich auch Tugend und Glückseligkeit in einem Zwecke vereinige und das Zurückstoßende in der Vereinigung verberge, so wird doch in jedem Falle die Tugend sogleich verunreinigt, wenn ich sie in was auch für eine Beziehung gegen Glückseligkeit bringe.

(Das entspricht aber genau dem Kantischen Pflichtbegriffe.) Glückseligkeit bezieht sich ganz auf den Körper, der den Menschen mit dem Planeten verknüpft, an welchem er hervorkeimt, wächst, blüht und verwelkt. Glückseligkeit dieses Wesens in einer anderen Welt scheint mir ein sich selbst aufhebender Gedanke zu sein, gerade so, als wenn ich mir einen himmelblauen oder purpurroten Geist denken wollte.

„Ist nicht die ganze Religion ein Gewebe von Gedanken, die gar keine Gedanken sind, ein Wirrwarr von Vorstellungen, die nichts darstellen, ja, die sich sogar auf nichts beziehen? Euer Kant will uns der Sinnenwelt mit seinem Glauben entrücken; aber so wie wir ihm folgen, geraten wir auch in einen luftleeren Raum, wo wir nicht mehr atmen können . . . Selbst Euere Idee eines Gottes ist eine leere Idee, die Alles ankündigt und Nichts enthält.

„Der sinnliche Mensch bedarf der Religion, wenn er zu sinnlich ist, der sittliche, wenn er nicht genug sittlich gut ist. Es ist eine Verblendung, wenn wir glauben, der Tod nach dem Laufe der Natur sei dem Menschen fürchterlich. Er ist es nur dem entarteten Menschen, da im Gegenteile der, welcher der Natur treu blieb, ihm in seinen späteren Jahren mit Ruhe oder wohl gar mit Verlangen entgegensieht . . . In dem Maße, wie in entarteten sinnlichen Menschen die Begier zu leben über ihre natürlichen Grenzen hinausgeht, wird auch Unsterblichkeit immer mehr und mehr zu einem dringenden Bedürfnisse . . . Ewige Dauer! Mir schwindelt, wenn ich den Gedanken erfassen will, oder: wenn ich ihn besiege und festhalte, so sterbe ich vor Langweile. . . . Der entartete sinnliche Mensch, dessen Begier zu leben zur Ausschweifung ward, sucht einen Gott, und weiß damit nicht, was er sucht. Der sinnliche Mensch, dessen Triebe durch Natureinfalt in Ordnung gehalten werden, bedarf eines Gottes ebensowenig als eines ewigen Lebens.

„Ihr unsterblicher Lehrer (Kant) scheint sich einen wahrhaft guten Menschen nicht einmal denken zu können.

„Der Tugendhafte ohne Gott, ein reines, starkes Herz ohne Hoffnung und Aussicht, ein Herz, welches die Menschheit seiner Zeit und die Menschheit aller kommenden Generationen mit Liebe umfaßt, zu jedem Opfer bereit ist, ohne einen Ersatz auch nur zu wünschen; — kann unsere Vernunft im Bunde mit der feurigsten Einbildungskraft ein edleres Ideal bilden? Nein, es ist der erhabenste Gedanke, den wir zu erreichen fähig sind; selbst eine schaffende Allmacht würde nicht über ihn hinaus können. — Wie unendlich weit steht der Tugendhafte mit Gott gegen den Tugendhaften ohne Gott zurück! . . . Scheint der Tugendhafte mit Gott bei seinen Handlungen an die Vergeltungen der Zukunft nicht zu

denken, es ist eine leibige Ziererei; er kann sie gut für einen Augenblick vergessen, denn sie entgeht ihm nicht . . . Die höchste Reinheit der Gesinnung ist nur für den Gottesleugner möglich, und nur über die Trümmer der Religion geht man sicher jenem Ideale entgegen, sie muß vernichtet werden, damit nicht alle moralische Güte ein bloßer Traum sei . . . Ja, gesetzt auch, es wäre ein Gott, so müßte er sich den moralischen Wesen verbergen, müßte, wenn nicht die ganze Bestimmung derselben verloren gehen sollte, mit den Prinzipien der Sittlichkeit zugleich auch die Prinzipien des Atheismus gründen."

Wer die ganze Länge des Weges ermessen will, den die innere Denkfreiheit binnen kurzen zwei Jahrhunderten zurücklegte, der erinnere sich wieder, daß noch Bayle mit der Behauptung Anstoß erregt hatte, ein Gottesleugner könnte ein guter Mensch sein, daß Heydenreich aber klipp und klar lehrte, ein wahrhaft guter Mensch müßte ein Gottesleugner sein. Und Heydenreich ist völlig in seinem Rechte, wenn er von den Anhängern der Kantischen Philosophie (S. 58) Zustimmung fordert; dieser neue Ton des Ernstes war wirklich bei Kant in die Schule gegangen; der englische Deismus hatte sich beinahe nur auf eine Kritik des Christentums beschränkt, die französische Freigeisterei war wesentlich materialistisch; Heydenreich sah in der Gottesleugnung die Bedingung, unter der allein der Mensch die Würde seiner sittlichen Natur bewahren könnte. Wir vernehmen da zum ersten Male einen Ton fast schriller Konsequenz, der erst 40 Jahre später wieder anklingt, bei Max Stirner.

Ich habe, unbekümmert um die zahlreichen und schwerfälligen Antworten, den Herausgeber Heydenreich für die drei atheistischen Briefe haftbar gemacht. Ich glaube dazu berechtigt zu sein, weil Heydenreich es an bewundernden Worten für die Seelengröße des Atheisten nicht fehlen läßt und den alten Kniff vorsichtiger Atheisten anwendet: der Sieg der Religion werde vollendet sein, wenn die Gottesleugnung sich auch in ihrer stärksten und glänzendsten Rüstung nicht halten könne. Seine Gegengründe trägt Heydenreich so langweilig und schulgemäß vor, stört die ohnehin mangelhafte Kunstform seines Briefwechsels durch so lederne Noten und Beilagen, daß der Eindruck sich verstärkt, die atheistischen Briefe seien mit der Wärme der Überzeugung geschrieben, die deistischen Antworten „mehr amtshalber", wie er am Schlusse sogar einen Freund sagen läßt. Und selbst in der letzten der frömmelnden Beilagen führt er den Satz des Zweiflers Charron an, der die Tugend immerhin der Religion voranstellt: „La réligion est postérieure à la preudhomie".

Auch die Zeitgenossen waren der Meinung, daß sich in den atheistischen Briefen die Überzeugung Heydenreichs ausspräche, in den deistischen

Einwürfen nur eine unaufrichtige und schwächliche Anpassung an die Sitte. Unter diesen Zeitgenossen ist ein Mann, dessen Stimme besondere Beachtung verdient: Lichtenberg. Sein Urteil ist Wort für Wort zu überlegen. „Ich habe Heydenreichs Briefe über den Atheismus gelesen, und ich muß bekennen, daß mir, seiner Absicht zuwider, die Briefe des Atheisten sehr viel gründlicher geschrieben zu sein scheinen als die des Gläubigen. Ich kann mich von einigen Behauptungen des letzteren schlechterdings nicht überzeugen, und doch bin ich mit Anstrengungen der Vernunft nicht so ganz unbekannt, und an gutem Willen fehlt es mir auch nicht. Es wird zu viel auf die Ausbreitung des moralischen Bewußtseins gerechnet und, ich möchte fast sagen, sich hinter diesen Satz versteckt, um einem glauben zu machen, man sei moralisch krank, wenn man die Behauptung nicht versteht. Hätten die Erfinder dieser wohlgemeinten Sätze anerkannte Infallibilität, so könnte man sich gewöhnen, ihre Sätze wahr zu finden, und sie könnten von ihrer Seite sprechen: dein Glaube hat dir geholfen. — Aber was ist für den Menschen ein solcher Beweis der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit, den zu verstehen, oder eigentlich zu fühlen, unter Tausenden kaum einer fähig ist? Soll der Glaube an Gott und Unsterblichkeit wirklich in einer Welt wie diese nützen, so muß er wohlfeiler werden oder er ist so viel wie gar keiner." (Erste Ausgabe der Vermischten Schriften II, S. 82.) Hier lag mir nur daran zu zeigen, daß Lichtenberg zwar eine bewußte Absicht, dem Atheisten Recht zu geben, bei Heydenreich nicht voraussetzte, aber eine solche Wirkung der Briefe zugab; übrigens hat Lichtenberg Heydenreichs „System der Ästhetik" gekannt, wahrscheinlich auch dessen Schrift „Natur und Gott nach Spinoza", in welcher Heydenreich sich (1789) mit der Naturreligion auseinandersetzte.*)

In dieser Schrift schwankt der Verfasser wieder unklar zwischen Spinoza und Kant oder vielmehr, da er die Ideen des einen wie des andern verwässert, zwischen Jacobi und einem unähnlichen Kantbilde. Es war wie immer. Unter den Gegnern Kants waren viele Pedanten, die seines Geistes keinen Hauch verspürt hatten; doch etwas Pedanterie auch bei denjenigen Gegnern, die doch in der Hauptfrage, in der erkenntniskritischen, als Skeptiker noch schärfer sahen als Kant. Und unter seinen Anhängern verrieten ihn aus Ehrgeiz und falscher Klugheit gerade die besten Köpfe, während so kleine Denker wie Heydenreich wenigstens in einem Nebenpunkte die Meinung ihres Meisters trafen. Heydenreich war das Enfant terrible des Kritizismus, Fichte war der Musterknabe der neuen Schule;

*) Zu dieser Ergänzung der Belege für Lichtenbergs Atheismus noch einen. Kurz vor seinem Ende schrieb er in ruhiger Todessehnsucht, es verlange ihn nach dem Augenblick, wo ihn „der Schoß des mütterlichen Alls und N i c h t s wieder aufnehmen werde".

darum und aus andern Gründen muß ich den nach Fichte benannten Atheismusstreit noch viel eingehender behandeln als das um zwei Jahre ältere Atheismusbuch von Heydenreich.

Fichtes Atheismusstreit

Die unechten Nachfolger und vermeintlichen „Überwinder" Kants waren — wie das Goethe in etwas anderem Sinne von Fritz Jacobi sagt — mit der Metaphysik gestraft; auch Kant war sie freilich nicht ganz los geworden und Schopenhauer erst recht nicht, in seinem Willensbegriff, zu welchem ihm Kants „praktische Vernunft" geworden war; aber die Metaphysik, die bei Kant doch mehr eine Maske der Vorsicht gewesen war, wenigstens in der Behandlung religiöser Fragen, wurde bei Fichte, Schelling und Hegel wieder zu einem Asyl der Kritiklosigkeit; wenn sie mit ihrer Kritik zu Ende waren, stellten sich metaphysische Begriffe ein: bei Fichte Identität von Glauben und Erkennen im sittlichen Willen, bei Schelling die intellektuelle Anschauung, bei Hegel die Selbstbewegung der Begriffe, die sich bei jedem dritten Schritte in den Schwanz beißt und plötzlich wieder zur Theologie wird.

In seinen Schriften zum Atheismusstreite führt Fichte einen zweifachen Kampf ungleicher Art: den Kampf des Angeklagten gegen seine Richter, selbst rechthaberisch, formelhaft, aber doch zugunsten der Denk- und Preßfreiheit der Professoren; dann aber einen Kampf um sein eigenes neues System und dieses ist ein Abfall von Kants Kritizismus. Den juristischen Kampf hat Fichte besonders tapfer geführt in seiner „gerichtlichen Verantwortungsschrift", mit leidenschaftlicher Beredsamkeit, in einem nicht ehrlichen Bekenntnisse zum hergebrachten Gottesbegriff. Den Kampf um seine Wissenschaftslehre führt er, nachdem er ihn in seiner Einleitung zu der Abhandlung Forbergs begonnen hatte, weiter in der „Appellation an das Publikum". An Versicherungen einer gewissen Rechtgläubigkeit fehlt es auch hier nicht. Die Beschuldigung der Gottlosigkeit ruhig ertragen sei selbst eine der ärgsten Gottlosigkeiten; er könne nicht schweigen, ohne sich der sichtbarsten Gefahr auszusetzen für seine bürgerliche Existenz, für seine Freiheit, vielleicht für sein Leben. Pathetisch wird an Vanini erinnert. Aber die Verfolgung gelte nicht dem vorgeblichen Atheismus allein, sondern der ganzen neueren Philosophie. Darum müsse er die Einleitung, durch die er Forbergs Gedanken abgeschwächt hatte, jetzt für die breitere Öffentlichkeit erläutern. Er habe durch seine Wissenschaftslehre Moralität und Religion gleichsetzen wollen, deutlicher, als es Kant mit seinem kategorischen Imperativ getan habe. Das Übersinnliche sei das einzige Gewisse und alles andere sei nur um seinetwillen gewiß. Das wahre Religiöse sei nur ein Wunsch; den Gott seiner Gegner, den Gott als eine besondere Substanz, als einen aus der Sinnenwelt abzuleitenden

Gott, leugne er in der Tat; er sei auch nicht so einfältig, sich den Gott als einen ausgedehnten Körper vorzustellen oder nach den beliebten Holzschnitten als einen alten Mann, einen jungen Mann und eine Taube. Er glaube auch nicht an den Gott, der hienieden und im Jenseits nur Genüsse gewähre. „Wer da Genuß will ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist . . . Was sie Gott nennen, ist mir ein Götze. Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben kann. Mir ist Gott bloß und lediglich Regent der übersinnlichen Welt . . . Meinen Gott kennen sie nicht und vermögen sich nicht zu dessen Begriffe zu erheben." Ihr Gott habe eigentlich nur das Verdienst, mangelhaften Polizeianstalten nachzuhelfen; ihre Religion habe die erhabenste und heiligste Lehre, die des Christentums, in eine entnervende Glückseligkeitslehre verwandelt. Deutlich spielt Fichte darauf an, daß er sich in seiner Verwerfung des theologischen Gottes und in seinem Bekenntnisse zu einem übersinnlichen Gotte einig wisse wenigstens mit einem ehrwürdigen Mitgliede der Regierungskollegien, natürlich mit Goethe. Der Dichter freilich durfte und mußte, wenn er das alte Wort „Gott" mit einem neuen Inhalte füllen wollte, so schwankende Gestalten schaffen; dem Philosophen war das nicht erlaubt, wenn er anders ein Erkenntniskritiker heißen wollte. Ich kann es nicht unterdrücken, bei allen diesen Begriffsstreckungen Fichtes eines Größeren zu gedenken, des armen Michael Servet, der ja auch die Halbheit der Reformatoren erkannt hatte und darum darauf drang, das Dreieinigkeitsdogma als ein künstliches Gebilde nachzuweisen, der aber (ähnlich wie Postell) an dem Begriffe „Dreieinigkeit" festhielt, um das Wort mit Hilfe eines Bedeutungswandels weiter zu schleppen. Nur daß Servet wirklich den Feuertod starb, von dem blutsüchtigen Calvin unablässig verfolgt, daß Fichte denn doch zu stark auftrug, wenn er außer seiner bürgerlichen Existenz auch sein Leben unmittelbar in Gefahr erklärte. Kant hatte mit dem Christentum einen Kompromiß geschlossen und mit dem Deismus, hatte in seinem kühnsten Augenblicke zu denken gewagt: man müsse so handeln, als ob Gott und Unsterblichkeit Realitäten wären; Fichte — und nach ihm Schelling und Hegel — identifizierte seine Philosophie mit dem Christentum und betrachtete es als unter der Würde der Wissenschaftslehre, irgendeinen ihrer Begriffe für eine Fiktion zu erklären. Kant war in allen seinen wachen Stunden ein Rebell gegen die Metaphysik, ein Kritiker auch der höchsten und letzten Begriffe; Fichte, Schelling und Hegel hatten die Leidenschaft von Baumeistern, bauten aber nur Luftschlösser aller Metaphysik, auch der Religion, weil sie die Festigkeit der Bausteine (ihrer Be-

griffe) nicht geprüft hatten und doch zu modern waren, um ungeprüfte Bausteine zu benützen. Weder Fichte, noch Schelling, noch Hegel besaßen (bei aller an Kant gelernten terministischen Virtuosität der philosophischen Sprache) die große innere Freiheit des Weisen von Königsberg. Wir dürfen uns hier aber nicht lange auf dem Wege aufhalten, der von Kant zu Fichte führte.

In den gleichen Jahren, da zu Paris die selbstverschuldete Not des Staates und die Kritik des Staatsrechts rasch nacheinander zu Reformversuchen und dann zur Revolution führten, vollzog sich im äußersten Nordosten Deutschlands, zu Königsberg, eigentlich in einem einzigen außerordentlichen Kopfe die ganz andere Revolution des Gedankens. Die Vorgeschichte der beiden Revolutionen, der politischen und der philosophischen, hätte ungefähr die gleichen Schriftstellernamen zu nennen, insbesondere die Befreier Locke und Hume. Ich schreibe aber keine Geschichte der Philosophie und darf mich darum bei der geistigen Tat Kants nicht lange aufhalten, nicht einmal bei den Kühnheiten und Schüchternheiten, die ihn von 1781 bis 1793 (der königliche Schützer der Denkfreiheit war 1786 gestorben) zwischen Rebellion und Unterwerfung schwanken ließen.

Fichte und die Revolution

Es ist kein Wunder, daß unter den philosophischen Schülern Kants just Fichte in den Ruf kam, einen unbedingten Atheismus gelehrt zu haben. Kant war 65 Jahre alt, Fichte erst 27, als die große Revolution Ereignis wurde. Durch einen Irrtum, der vielleicht keine Buchhändlerspekulation war, wurde das erste Buch Fichtes, eine verklausuliert freie „Kritik aller Offenbarung", für ein Werk Kants gehalten; als der Irrtum sich aufklärte, war Fichte über Nacht schon ein berühmter Mann geworden. Er teilte mit den deutschen Dichtern (Klopstock, Schiller) die Begeisterung für die Pariser Umsturzideen, ging aber viel weiter als die Dichter, als er (1792 und 1793, auch nach der Hinrichtung des Königs) in glänzenden Flugschriften die Urteile des Publikums über die französische Revolution berichtigte und die Denkfreiheit von den Fürsten Europas zurückforderte. Beide Schriften erschienen ohne seinen Namen, doch sein junger Ruhm ließ ihn erraten. Wie ein Franzose, unbekümmert um die Bedenken des späteren Historismus, stellte sich Fichte zu der gewaltsamen Umwälzung: gegen das Herkommen, auf dem Boden des Vernunftrechts. Der Gesellschaftsvertrag ist veränderlich. Es gibt keinen andern Adel als den der Gesinnung und des Verdienstes. Die Kirche hat keine Stelle in der sichtbaren Welt; ein Staat, der die Krücke der Religion noch braucht, zeigt, daß er lahm ist.

Unsere offiziöse Philosophiegeschichte, die sich fast nur um Fichtes Metaphysik und um seine deutschen „Reden" bekümmert, möchte den Revolutionsmann am liebsten totschweigen, obgleich sie sehr gut weiß,

daß er in dem Atheismusstreite ausgerufen hat, man verfolge in ihm den Jakobiner und nicht den Gottesleugner; dieser Unterdrückungsversuch gegen den Politiker Fichte macht es mir zur Pflicht, einige prachtvolle Sätze über die Monarchie und über die Kirche als Proben zu bieten. Wer seinen Verstand freimache, der werde in kurzem auch seinen Willen befreien. „Das rettet deine Ehre, unsterblicher Friedrich, und setzt dich an die ehrenvolle Reihe der Erzieher der Völker für Freiheit. Diese natürliche Folge unbemerkt sich entgehen lassen, konnte dein hell sehender Geist nicht; doch wolltest du den Verstand deiner Völker frei; du mußtest also sie selbst frei wollen, und hätten sie dir reif für die Freiheit geschienen, du hättest ihnen gegeben, wozu du unter einer zuweilen harten Zucht sie nur bildetest ... Neben uneingeschränkter Denkfreiheit kann die uneingeschränkte Monarchie nicht bestehen." Was den Glauben betrifft, so habe Luther die Macht über die Köpfe dem römischen Despoten genommen und sie auf ein totes Buch übertragen. Mit äußerster Ironie wird den Gewalthabern der Religion der Rat gegeben, den inkonsequenten Protestantismus aufzugeben und zur römischen Kirche zurückzukehren. „Jede Ungereimtheit, die in Anspruch genommen wird, beweiset kühn durch eine andere, die etwas größer ist; es braucht einige Zeit, ehe der erschrockene menschliche Geist wieder zu sich selbst kommt und mit dem neuen Phantome sich bekannt genug macht, um es in der Nähe zu untersuchen: läuft es Gefahr, so spendet ihr aus dem unerschöpflichen Schatze euerer Ungereimtheiten ein neues; die vorige Geschichte wiederholt sich und so geht es fort bis an das Ende der Tage." Ernsthaft wird eine Trennung von Kirche und Staat gefordert: die Kirche hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt und ist von der sichtbaren auszuschließen; ein Jeder kann der Kirche den Gehorsam aufkündigen; die Geistlichen dürfen fluchen, verbrennen dürfen sie aber nur einen, der gern verbrannt sein will, um selig zu werden. Die Maßregeln der Revolution gegen den Klerus werden gebilligt, auch die Einziehung der Kirchengüter. „Ich sehe wohl ein, warum ein weiser Staat keinen konsequenten Jesuiten dulden könne; aber ich sehe nicht ein, warum er den Atheisten nicht dulden sollte." Man begreift, aus welchem Grunde Fichtes Rechtfertigung der großen Revolution nach 1813 und wieder nach 1878 unbequem wurde; im Vormärz haben die um Ruge begeistert auf sie hingewiesen.

Fichte wurde als Professor nach Jena berufen*) und gab dort (1795, nachdem er die Studenten entzückt und dann wieder durch seinen Eigensinn

*) Reinhold, der für einen Philosophen galt, weil er die Terminologie von Fichte handhabte wie vorher die von Kant, R., der niemals den Anschluß an das jüngste Geschlecht versäumen wollte, der aber immerhin ernstliche Verdienste hat um die Verbreitung von Kants Vernunftkritik, hat es in dem Atheismusstreite fertig gebracht, sich nach wie vor zu

aufgebracht hatte) die erste eingehendere Darstellung seiner „Wissenschaftslehre“ heraus; er galt seitdem bei raschen Anhängern für einen Überwinder Kants und hatte bei den Gegnern für den Spott nicht zu sorgen. Er war der Tagesphilosoph der neuen Jugend; aber es hängt doch wohl mit seinem Eintreten für die Demokratie zusammen, daß die Brüder Schlegel das Wort prägten: die französische Revolution und Fichtes Wissenschaftslehre sind die großen Tendenzen des Jahrhunderts; Goethes Wilhelm Meister kam als literarische oder pädagogische dritte große Tendenz dazu. Die Brüder Schlegel ahnten wohl nur ungenau, wie richtig sie sahen bei dieser Vergleichung zwischen der theoretischen deutschen und der praktischen französischen Revolution.

Einen Sturm — einen deutschen Sturm im Glase Wasser — erregte Fichte aber erst, als er gegen Ende 1798 in seinem „Philosophischen Journal“ den unerhört freimütigen und wirklich atheistischen Aufsatz des Schulrektors Forberg, „Entwickelung des Begriffs der Religion“, abdruckte, ihn mit einer unaufrichtigen, halb zustimmenden und halb abschwächenden Einleitung „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ einführte, als er im folgenden Jahre die Maßregelung durch die sächsischen Regierungen mit oft charakterfesten, oft auch nur rechthaberischen Briefen und öffentlichen Erklärungen beantwortete. Es ist allgemein bekannt, daß Fichte im Verfolge dieses Streites seinen Abschied nehmen mußte; es ist weniger bekannt, wie die Kollegen Fichtes sich als unzuverlässig erwiesen, wie auch Schiller sich nicht einwandfrei benahm und wie Goethe einmal klein genug war, seine Zustimmung dazu zu geben, daß dem dezidierten Nichtchristen Fichte aus einem übereilten Formfehler ein Strick gedreht wurde.

Dieser berühmte Atheismusstreit hat seinerzeit eine kleine Bibliothek von Broschüren und gelehrten Journalaufsätzen veranlaßt; ich habe gegen

---

Kant zu bekennen, dennoch die Wissenschaftslehre zu predigen und nebenbei in Glaubensfragen in der Nähe von Lavater und Jacobi zu stehen. Er schwatzt in seinem „Sendschreiben“ darauf los, als ob Wissen und Gewissen unzertrennliche Begriffe wären; er ist mehr Fichteaner als Fichte selbst, da er Fichte gegen die Als-ob-Lehre Forbergs in Schutz nimmt. Aber er ist immer noch der Meinung (S. 52), Kants Kritizismus bedeute die Revolution im Zustande des philosophischen Wissens.

Fichte ist in seinem „Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold“ äußerst hochmütig, lacht über die Popularisierung der Kantschen Philosophie, stellt Reinhold neben den verachteten Nicolai und wirft ihm seine Armseligkeit und seine Abhängigkeit von der Logik Bardilis vor. Reinhold habe die Wissenschaftslehre ebensowenig verstanden, wie er die Vernunftkritik verstanden habe. Reinhold hätte niemals über Philosophie schreiben sollen.

In diesem Sendschreiben an Reinhold findet sich einmal eine Stelle (S. 32), aus welcher man schließen könnte, daß Fichte die Als-ob-Lehre, die Forberg als das heimliche Religionsprinzip Kants entdeckt und der Welt verraten hatte, wenigstens bemerkt habe; bemerkt, aber nicht verstanden, denn es handelt sich bei Fichte nur um eine logische Hypothese und durchaus nicht um eine irreale Hilfskonstruktion, um eine Fiktion.

fünfzig Nummern durchgelesen. Vergleiche ich diesen Ballast mit der französischen Aufklärungsliteratur, die ein Menschenalter vorher von Paris aus Gott und das Christentum in die Enge trieb, so überkommt mich ein tiefes Mitleid mit dem damaligen Zustande der deutschen Gelehrtenrepublik; alle die Träger recht guter Namen (unter ihnen Reinhold, Jacobi, Eberhard, Krug) bemühen sich um die Wette, auch mit Fichte selbst um die Wette, den Grundgedanken Forbergs zu verwässern und den tapfern Wortführer des Atheismus dem Hasse und der Verachtung der Behörden und des Publikums preiszugeben; von den rechtgläubigen Feinden Fichtes gar nicht erst zu reden.*)

Forberg

Vergleiche ich aber die Abhandlung Forbergs sogar mit den berühmten Schriften von Voltaire, d'Alembert, Diderot und Holbach, dann fällt das Urteil anders aus. Die Leistung der weltberühmten Franzosen reicht an die geistige Überlegenheit des unbekannten deutschen Schulrektors Forberg

*) Eine der feindseligsten Flugschriften verdient aber dennoch der Vergessenheit entrissen zu werden, obgleich sie das Privatleben Fichtes, seine Eheschließung nämlich, mit geradezu niederträchtiger Bosheit behandelt. Trotzdem lernt man aus dieser, übrigens recht witzigen, Satire „Der Engel Gabriel und Johann Gottlieb Fichte" die Streitfrage selbst und die Beziehungen Fichtes zu seinen Kollegen besser kennen als aus den Herumredereien der Philosophieprofessoren. Als Verfasser gilt J. C. W. Augusti (geb. 1772, gest. 1841), der Nachfolger Fichtes in Jena, später Oberkonsistorialrat, frei als Bibelkritiker, unfrei als Dogmatiker; sein Großvater war als Rabbiner zum Christentum übergetreten. Die Erfindung der Satire geht darauf hinaus, daß der Engel Gabriel, um die kritische Philosophie Kants ad absurdum zu führen, dem ehrgeizigen, eigensinnigen, ganz unfähigen Kandidaten Fichte die Fichteschen Schriften diktiert, die Fichte nicht einmal versteht. Zuerst die „Kritik aller Offenbarung", durch welche der ziemlich unwissende Kandidat berühmt werden soll, ein „Hofrat der Philosophie". Die nichtswürdigsten Ausfälle gegen Fichtes Studiengang, Sitten und Sexualphilosophie werden eingeschaltet. In einem zweiten Akt diktiert der Engel dem Kandidaten, der sich jetzt bereits für den wirklichen Verfasser seiner Bücher hält, die demokratischen Abhandlungen über die französische Revolution; der Erfolg ist, daß Fichte als ordentlicher Professor nach Jena berufen wird, unter der Bedingung, daß er seine politische Schriftstellerei nicht fortsetzen werde. Am 9. Termidor des sechsten Jahres der französischen Republik hält Fichte seinen glorreichen Einzug in Jena; er wird da blasphemisch mit Jesus verglichen, sonst überall nicht ohne Humor mit Mohammed. Er erhält im dritten Akt einen Überblick über die Professorenclique von Jena (der Einfluß des Geistersehers Schiller und des großen Dichters und kleinen Ministers Goethe wird erwähnt) und den Rat, sich immer zu der mächtigeren Partei zu halten. Hier nun soll er (das Wort der Brüder Schlegel wird lustig benützt) seine Wissenschaftslehre niederschreiben, wieder ahnungslos nach dem Diktat des Engels; Kant soll durch Fichte endgültig gestürzt werden. Zum Triumphe Fichtes gehört nur noch eins: er muß durch den intriganten Engel zu einem Märtyrer gemacht werden. Der Atheismusstreit bricht aus, der im vierten Akte — wenn man dem Pamphlet seine Voraussetzungen zugute hält — seinen Anfängen nach ziemlich richtig dargestellt wird. Fichte, der gern Professor bleiben möchte, ruft wütend aus: „Der verdammte Forberg ist an allem schuld." Der Verfasser, der nicht ein frommer Mann ist, sondern ein überzeugter Kantianer, und nur darum den abtrünnigen Kantschüler Fichte mit seinem Hasse verfolgt, schließt sein Büchlein, das er einen ersten Teil nennt, mit der deutlichen Voraussage, Fichte werde nach der Flucht aus Jena nichts mehr leisten. „Der Engel schied von ihm."

nicht heran. Wäre er nach dieser einen Tat nicht wieder für immer verstummt, er hätte der Stimmführer einer deutschen Revolution werden können.

Forberg wurde 1770 in Sachsen-Altenburg geboren, habilitierte sich 1792 in Jena, übernahm aber bald die Leitung einer Schule in Saalfeld. Er schrieb noch vor der Abhandlung, die uns hier allein angeht, einige andere Aufsätze für das „Philosophische Journal" von Fichte und Niethammer. Ein feiner, skeptischer Kantianer, der in der Geschichte der systematischen Philosophie keinen weiten Raum beanspruchen darf. Nach der großen Tat seines Lebens fand er sich philisterhaft zurecht; er nahm den Verweis der Regierung geduldig hin und blieb dafür ruhig in seinem Schulamte. Er starb 1848 als Geheimer Kirchenrat. Die Öffentlichkeit hörte nichts mehr von ihm, seine Erinnerungen hat er 1840 unter dem Titel „Lebenslauf eines Verschollenen" herausgegeben. Doch unter guten Freunden machte er aus seinem skeptischen Atheismus kein Hehl; 1821 schrieb er an Paulus: „Des Glaubens habe ich in keiner Lage des Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu verharren bis ans Ende, was für mich ein totales Ende ist."

Dieser bürgerlich zurückhaltende und dennoch aufrechte Mann bot also im Januar 1798 (oder etwas früher) dem Herausgeber des „Philosophischen Journals" den Beitrag an, den ich eben um seiner Freiheit willen über die bekanntesten Schriften der großen Enzyklopädisten stelle: „Entwickelung des Begriffs der Religion." Fichte (Niethammer war auch als Redakteur eine Null) hatte Lust, den unbequemen Beitrag abzulehnen; dann wollte er ihn mit Noten abdrucken, die vorsichtig den Standpunkt des Journals wahren sollten; als Forberg sich auf diese Form nicht einließ, nahm Fichte die verwegene Abhandlung endlich auf (im Frühjahr 1798) und schickte in einem besonderen Stücke „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" voraus, was er vorher in Anmerkungen hatte hinzufügen wollen. Um sich und seinem Journal den Magen warm zu halten, endete Fichte seine schwer verständliche Abhandlung mit den deistischen Glaubensbekenntnissen zweier „vortrefflicher Dichter": Goethe und Schiller.

Erst gegen das Ende des Jahres kam es zu den erwarteten Folgen; auf Grund einer abscheulichen denunziatorischen Flugschrift „Schreiben eines Vaters" befaßte sich das geistliche Oberkonsistorium von Dresden (die Universität Jena hing nicht nur formell von allen sächsischen Regierungen ab) mit der Sache; zunächst wurde nur Forberg bedroht, dann aber erreichte es der alte Zorn gegen Fichtes republikanische und angeblich kommunistische Grundsätze, daß die Angriffe gegen Fichte lauter wurden

und mehr in den Vordergrund traten. Im Dezember 1798 forderte die Regierung von Dresden die anderen sächsischen Regierungen (übrigens auch Braunschweig und, ohne Erfolg, Preußen) auf, Verfasser und Herausgeber der beiden Aufsätze „ernstlich bestrafen zu lassen".

Bei fast allen Geschichtsschreibern der Philosophie ist weiterhin eigentlich nur noch von Fichte die Rede. Begreiflicherweise. Wenn man rubriziert, so nimmt Fichte in der Abteilung „Deutsche Philosophie", Unterabteilung „Die Nachfolger Kants", eine achtunggebietende Stellung ein, obgleich Fichte wie bald nachher Schelling und Hegel die große Leistung Kants, die Erkenntniskritik, wieder verleugnet hat. Für die Geschichte der religiösen Befreiung sind Fichte, Schelling und Hegel trotz aller Virtuosität in ihren Begriffsgebäuden kleine Leute. Für die religiöse Befreiung ist Forberg der einzige echte Schüler Kants; er hat in seiner Abhandlung zugleich die Theologie und die Aufklärung wirklich überwunden, ganz im Sinne Kants; Gott ist ihm kein außerweltliches Wesen mehr, aber auch nicht mehr die Erfindung von Betrügern; Gott ist ihm ein Hilfsbegriff geworden, eine Fiktion.

Forbergs Atheismus

Religion ist nichts anderes als ein praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung. Auf spekulative Begriffe von Gott kommt es nicht an, nicht auf Polytheismus oder Monotheismus, nicht auf Anthropomorphismus oder Spiritualismus. Wer an eine moralische Weltregierung glaubt, der hat Religion. Worauf gründet sich dieser Glaube? Nicht auf die Erfahrung; denn die Erfahrung würde mindestens lehren, daß ein böser Genius mit einem guten um die Herrschaft der Welt streite. Nicht auf die theoretische Spekulation; aus ihr ließe sich das Dasein des Teufels ebensogut oder ebensoschlecht beweisen wie das Dasein Gottes. Der Glaube gründet sich also einzig und allein auf das Gewissen. Religion entsteht aus dem Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge. Dieser Wunsch ist der einzige Glaubensartikel in der Republik der Gelehrten. Das Reich der Wahrheit ist nur ein Ideal. (Wer denkt da nicht an das große Wort Lessings!) Das Reich der Wahrheit wird zuverlässig niemals kommen. Der denkende Mensch wird gleichwohl so verfahren, als ob der Irrtum einmal gänzlich aussterben könnte und die Alleinherrschaft der Wahrheit zu erwarten wäre, das goldene Zeitalter des Rechts und der Liebe. Alle Rechtschaffenen gehören *zu dieser einen, allein möglichen Kirche. Der denkende gute Mensch erkennt* die Unsittlichkeit des Weltlaufs, aber eine innere Stimme fordert ihn auf, an einen göttlichen Plan zu glauben, an ein Reich der Wahrheit und des Rechts zu glauben. Er kann diese metaphysischen Vorstellungen weder beweisen noch widerlegen, er muß nur so handeln, als ob ein moralischer

Zweck der Welt möglich wäre. Für sein Gewissen wird also Religion (man hört Kant) zu einer Pflicht, nicht zu einer theoretischen Pflicht des Denkens, sondern nur zu einer praktischen Pflicht des Handelns. „Es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte." In den Stunden des Denkens kann man es halten, wie man will, man kann sich für den Theismus oder für den Atheismus erklären. Religion ist Glaube an das Gelingen der guten Sache, Irreligion ist Verzweiflung an der guten Sache. Vielleicht klingt es aber doch wie Verzweiflung, wenn Forberg es als die Maxime des religiösen Menschen ausspricht: „Ich will, daß es besser werde, wenn auch die Natur nicht will." Forberg glaubt noch an eine erweisbare Unterscheidung zwischen Gut und Böse und er will, daß es besser werde. „Kraft ist Beruf."

Nach diesen Darlegungen, deren Freiheit gar nicht zu überschätzen ist, auch die Freiheit von einem System, „von dem es ohnehin noch sehr zweifelhaft ist, ob es der Wissenschaft oder der Unwissenheit mehr Vorschub getan habe" . . . nach diesen Darlegungen, die für die religiöse Frage an Schärfe und Offenheit über Kant hinausgehen, stellt Forberg „verfängliche Fragen", übermütig, fast schon mit romantischer Ironie. „Ist ein Gott?" Es ist und bleibt ungewiß; es geschieht dem Neugierigen ganz recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird. „Kann man jedem Menschen zumuten, einen Gott zu glauben?" Nein. Der gemeine Sprachgebrauch meint nur den theoretischen Glauben und die Philosophen hätten diesen Sprachgebrauch nicht verlassen sollen. Die Religion ist eine Maxime des Willens; was von Überzeugung des Verstandes dabei ist, ist Aberglaube. „Kann man rechtschaffen sein, ohne einen Gott zu glauben?" Ja. „Kann ein Atheist Religion haben?" Allerdings. „Wie verhält sich die Religion zur Tugend?" Wie der Teil zum Ganzen. „Ist die Religion ein Hilfsmittel der Tugend oder ein Schreckmittel des Lasters?" Nein. „Könnte nicht statt eines Reichs Gottes auch wohl ein Reich Satans auf Erden erscheinen?" Das eine ist so gewiß und so ungewiß als das andere. „Ist die Religion Verehrung der Gottheit?" Keineswegs. Der von Forberg aufgestellte neue Begriff der Religion, die nicht mehr ein Kultus übermenschlicher Wesen ist, wäre vielleicht besser aufzugeben; man versucht da, einen neuen Ausdruck an einen alten Begriff zu binden; der alte Ausdruck wird den neuen Begriff vielleicht wieder verschlingen. „Ist nicht der Begriff eines praktischen Glaubens mehr ein spielender als ein ernsthaft philosophischer?" Der Verfasser läßt keinen Zweifel darüber, daß er fast nur gelacht, daß er am Ende auch wohl mit dem Leser nur habe spielen wollen.

Also schließlich: eine tiefgründige, von keinem der englischen und französischen Aufklärer jemals erreichte Absage an die theoretische und an die praktische Geltung des Gottesbegriffs. Es ist das Verdienst von Hans Vaihinger, zum erstenmal mit Entschiedenheit auf die Bedeutung von Forbergs Abhandlung und dann der Apologie hingewiesen zu haben. Vaihinger war der nächste dazu, weil er offenbar in den Gedanken Forbergs die Anregung zu seiner Als-ob-Philosophie und zu deren Anwendung auf Kants Fiktionenlehre gefunden hatte. Die Leistung Vaihingers geht viel weiter, weil er, was Forberg nur für die religiösen Begriffe verstanden hatte, auf Physik und Mathematik, endlich auf alle Fragen der menschlichen Erkenntnis anwandte. In unserem Zusammenhange jedoch bedeutet Forbergs Als-ob die vorläufig letzte Antwort auf alle sprachabergläubigen Fragen der uralten religiösen Sehnsucht.

Auch in seiner „Apologie" ist Forberg viel gerader und fester als der berühmte Philosoph Fichte. Da ist besonders der dritte Abschnitt der formalen Verantwortung beachtenswert, wo der Beweis geführt wird, daß Forberg kein Gesetz übertreten hätte, auch wenn der Staat die Bekanntmachung des Atheismus gänzlich verboten hätte. Er habe in seinem Schulamte die Verpflichtung gehabt, den Religionsunterricht der lutherischen Kirche gemäß zu erteilen; nun habe er aber die beanstandeten Äußerungen als Schriftsteller getan, in einer freien Sphäre also; in seiner Schule habe er Theismus gelehrt, mochte er darüber so oder so denken; er habe dem Staate gegeben, was des Staates ist, und dem Gewissen, was des Gewissens ist. (Merkwürdig, daß Forberg sich noch in den letzten Wochen des 18. Jahrhunderts auch damit verteidigt, daß er seinen Schülern die Bücher von Jerusalem und — Reimarus empfohlen habe; man kannte diesen noch nicht als den Verfasser der Fragmente.) Er habe die Wirkung seiner Abhandlung nicht voraussehen können, weil das „Philosophische Journal" wenige Leser hatte und er doch in ausreichender Weise die Begriffe Gott und Gottheit bemüht hatte. Endlich trage er juristisch keine Verantwortung für den Abdruck seiner Abhandlung. Die staatliche Zensur habe es nur mit dem Drucker zu tun, nicht mit dem Schriftsteller. Er habe seine Handschrift nur den Herausgebern der Zeitschrift eingeschickt; und diese seien als Professoren durch ihre Zensurfreiheit geschützt.

Daß Forberg nicht so einfach, wie man den Katechismus aufsagt, ein Bekenntnis zum Atheismus ablegt, scheint mir der tapferen Geradheit seiner Apologie eigentlich nicht zu widersprechen. Er war ja ein skeptischer Kantianer, ein skeptischer Atheist. Seine Zweifel wurden besser verstanden, als eine übertriebene Demonstration für einen dogmatischen Atheismus verstanden worden wäre. Ihm genügte die Erklärung, daß ein

gänzliches Verbot atheistischer Äußerungen dem Endzwecke des Staates nicht gemäß wäre. Der Staat könne die Atheisten nicht verfolgen, ohne gerade den Besseren unter ihnen wehe zu tun und die Schlimmsten frei ausgehen zu lassen. Auch sei die Durchführung einer polizeilichen Inquisition gegen atheistische Schriften in der modernen Welt undurchführbar.

Er persönlich habe aber (dahin geht seine sachliche Verantwortung) nur geleugnet, daß man das Dasein Gottes wissen könne; so eine Lehre müsse nicht atheistisch sein. Man kann sie so nennen, wenn man will; man muß aber nicht. Das Dasein Gottes läßt sich glauben, läßt sich aber nicht wissen. So dachten auch überzeugte Deisten. Der theoretische Glaube an Gott ist keine religiöse Pflicht. Der Weltlauf spricht nicht für das Dasein des Gottes der positiven Religionen. Daß es im Weltlauf recht zugehen müsse, ist nur ein Wunsch, eine Hoffnung, aber keine Forderung (gegen Kants Postulat der praktischen Vernunft). Der Glaube an den Gott der Theologen ist keine Religion, sondern eine spekulative Theorie.

Schon vorher hat Forberg behauptet, daß der Atheismus der Sittlichkeit nicht gefährlich werden könne. Das Moralprinzip aller positiven Religionen ohne Ausnahme ist gar zu sehr dem Mißbrauche ausgesetzt. „Wer fällt, wenn er Gott verliert, der hat noch nie gestanden."

Forberg ist sich der Tragweite seiner oder Kants*) Fiktionenlehre (als ob es einen Gott gäbe) gar wohl bewußt; er sagt es nicht so geradezu, aber er meint es so: der Hang der menschlichen Vernunft zur Spekulation führt allein zur Theologie, zur Theorie vom Dasein eines Gottes (S. 131). Mit voller Überlegenheit lacht er über die Aufregung, die die letzten Seiten seiner Abhandlung, die ironischen verfänglichen Fragen, hervorgerufen hatten, besonders der Gedanke, daß er mit seinem Begriffe eines bloß praktischen Glaubens nur gespielt habe. Er beruft sich da schon auf die Stelle, an welcher Kant Gott und Unsterblichkeit als Fiktionen hinstellte. Warum soll man mit solchen Begriffen nicht spielen dürfen? Es gibt wie immer zweierlei Spieler: solche, die mit dem Spiele spielen, und solche, mit denen das Spiel selbst spielt. Betrüger vielleicht und betrogene Betrüger. Beide Klassen würden übrigens einmütig versichern, es sei ihnen beständig völliger Ernst gewesen. Er habe mit der verfänglichen Frage vom Spiele doch nur raten wollen, seine Theorie in die Debatte zu werfen, als ob sie ein bloßes Spiel wäre (S. 181). Wer aber über gewisse Dinge nicht lachen und auch nicht lachen sehen kann, tue besser, das Philosophieren ganz zu lassen und — in die Kirche zu gehen und zu beten. Ich glaube, man

*) Den Streit um Kants „Als-ob-Philosophie" und um sein Opus postumum habe ich oben (S. 32 ff.) ausführlich genug behandelt.

kann das Bekenntnis zum Atheismus leicht gröber vortragen, aber kaum feiner. Das ist nicht mehr die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, das ist der Agnostizismus unseres Geschlechts. Wäre ein Gott, wie Forberg wünscht, aber nicht weiß, so würde der Agnostiker ausrufen: „Ewiges Wesen, ich habe dich gesucht und nicht gefunden. Mein Gewissen war mir mein Gesetz. Richte mich nach meinen Taten“ (S. 29).

Forberg ist in Religionsfragen ein treuer Schüler von Kant; doch noch fester steht er zu der Rücksichtslosigkeit von Lessing und zu dem abgründigen Zweifel von Hume. In der Welt, wie sie ist, finde sich kein Hinweis auf eine moralische Ordnung. Alle Reformatoren haben nur ein Symbol durch ein anderes Symbol zu verbessern gesucht; zu einem Bilde des unbekannten Gottes ist keiner gelangt. Auf dem Boden der Theologie gibt es überall keine Entdeckungen zu machen. Die Menschen sind vom Fetischismus zum Monotheismus fortgeschritten, doch anthropomorphisch bleibt jede Vorstellung von Gott. Die Lehre Feuerbachs wird wieder einmal vorweggenommen. „In seinen Göttern malt sich der Mensch.“

Der „gute Ton“, der gegenwärtig unter den Geschichtschreibern der Philosophie herrscht, hat also auch die kleine Wirkung gehabt, daß der Schulrektor Friedrich Karl Forberg, der einzige aufrechte Atheist in dem Streite Fichtes von 1799, wie ein räudiges Schaf behandelt (mit Ausnahme von Vaihinger) und höchstens, halb mit Erbarmen, als ein kleiner Schüler Fichtes ein wenig gelobt wird. Unzweifelhaft ist es, daß dieser Forberg der Katze die Schelle umgehängt hatte; nachher aber war fast nur noch von Fichte die Rede, weil es den Gegnern wirklich darum zu tun war, in dem Universitätsprofessor womöglich die ganze kritische Philosophie zu treffen (und den Demokraten Fichte dazu), und weil Fichte sowohl in dem einleitenden Aufsatze „Über den Grund unsers Glaubens“ als auch im Verlaufe des Prozesses recht tapfer und fast uneigennützig für Forberg eingetreten war. Man sieht, ohne Forbergs Drängen wäre Fichte auch in diesem Falle nicht dazu gekommen, sein Bekenntnis zu einem — ich möchte sagen: anodynen — Atheismus auszusprechen. Das Bekenntnis Forbergs aber, in einer unverschulten Sprache geschrieben, ist unzweideutig. Daraufhin ist es noch einmal anzusehen, und noch genauer, besonders die „Entwickelung des Begriffs der Religion“.

Ich scheue den Vorwurf nicht, mich zu wiederholen, wörtlich sogar; ich muß aber noch deutlicher als bisher herausstellen, was der Als-ob-Gedanke des bescheidenen Schulmeisters Forberg zu bedeuten gehabt hätte, wenn er zu Ende gedacht worden wäre. Hilfsbegriffe, Fiktionen sind die Dinge, um die man theologisch zankt: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Der Grundgedanke der Als-ob-Philosophie von 1911 war da

schon 1798 ausgesprochen; ich glaube fast, auch der Grundgedanke meiner „Kritik der Sprache“ von 1901.

Als-ob-Religion

Woher kommt der Glaube an eine moralische Weltregierung? Nicht aus der Erfahrung; denn die Beobachtung des tatsächlichen Verlaufs der Dinge würde eher auf die Regierung eines Teufels schließen lassen. Nicht aus der Spekulation; der Beweis für das Dasein eines allervollkommensten Wesens ist logisch falsch und die Annahme, Ordnung sei ohne einen ordnenden Geist nicht möglich, ist anthropomorphisch, abgesehen davon, daß auch der Satan die Ordnung hätte einrichten können, von der allein wir wissen. Wenn Erfahrung und Spekulation versagen, so kann der Glaube nur durch das Gewissen begründet werden: durch den Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge. Wenn dieser Wunsch erfüllt sein wird und das Reich der Wahrheit erschienen, dann wird das goldene Zeitalter für die Köpfe (in der Widmung seiner Apologie sagt Forberg: das Evangelium der Vernunft) gewonnen sein. An die Ankunft des Reichs der Wahrheit habe man in der Republik der Gelehrten zu glauben, wenngleich dieses Reich zuverlässig niemals kommen werde. Das Streben nach dem Ideal läßt so denken und handeln, als ob die Alleinherrschaft der Wahrheit zu erwarten wäre. Bald darauf wird diese Republik der Gelehrten gar die Kirche der Rechtschaffenen genannt, die alleinseligmachende, die einzig mögliche Kirche. Durch eine solche Kirche soll die Sittlichkeit Sitte werden. Mit dem Schwunge Schillers und Fichtes, aber doch auch mit der skeptischen Bosheit des jüngeren Kant wird gelehrt: glaube an das Reich Gottes, der Wahrheit und des Rechts, glaube an einen Plan der Gottheit, obgleich du siehst, daß so etwas wissenschaftlich nicht zu beweisen ist. Handle so, als ob es bewiesen wäre.

Das ist die Religion, die aus dem Gewissen eines guten Menschen entsteht und allein entstehen kann. Die moralische Weltregierung ist ein Wunsch (wir würden heute sagen: ein Ideal); wir müssen handeln, als ob wir die Herrschaft des Guten als möglichen Zweck erkannt hätten. Pflicht (im Sinne Kants) ist diese Religion doch nur in der Praxis, nicht in der Theorie; es ist nicht Pflicht, an eine moralische Weltregierung oder an einen Gott zu glauben, es ist nur Pflicht, so zu handeln, als ob man glaubte. Man horche auf. Dieser Schüler Kants rebelliert gegen Kants kategorischen Imperativ. Er hat nicht nur meine Kritik der Sprache und Vaihingers Fiktionenlehre vorausgenommen, sondern auch den Nihilismus Stirners und die Moralgötzendämmerung Nietzsches. Er ahnte nur nicht, daß er das Geheimnis des furchtbarsten Sprengmittels besaß. Doch weiter auf den Spuren Forbergs.

Verfängliche Fragen

Bis dahin ist der Aufsatz Forbergs im Ziele ganz entschieden, in der Form jedoch ruhig und beinahe verbindlich gehalten. Auf den letzten

Selten erst reitet den Verfasser der Teufel, da er die „verfänglichen Fragen" stellt und sie mit absichtlich verletzender Schroffheit beantwortet.

Es ist und bleibt ungewiß, ob ein Gott sei. „Denn diese Frage ist bloß aus spekulativer Neugierde aufgeworfen, und es geschieht dem Neugierigen ganz recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird."

Man kann nicht jedem Menschen zumuten, einen Gott zu glauben. Gefragt wird da nach einem theoretischen Gottglauben, nach dem Gotte des gemeinen Sprachgebrauchs, „den die Philosophen vielleicht nicht hätten verlassen sollen". Man kann nicht rechtschaffen sein ohne Religion, doch man kann rechtschaffen sein, ohne (theoretisch) einen Gott zu glauben. Ein Atheist kann also Religion haben.

Die Religion ist keineswegs Verehrung der Gottheit, als eines Wesens, dessen Dasein erweislich in Ewigkeit ungewiß bleiben muß. „Wer das mindeste bloß und allein um Gottes willen tut, ist abergläubisch." Die Religion nach dem hergebrachten Begriffe ist eine Schimäre. (Wieder horche man auf. „Die Religion nach dem hergebrachten Begriffe." Die alte Religion, der alte Gott, die alten Glaubensvorstellungen sollen abgeschafft werden.)

Nach diesen verfänglichen Fragen und wirklich (wenn man von einer Umdeutung des Wortes Gott absieht) durchaus atheistischen Antworten endet der Verfasser sein kurzes Bekenntnis mit dem Allerschlimmsten: er lacht den entsetzten Leser aus, wie gesagt. Ob er mit dem Begriffe eines praktischen und nicht theoretischen Gottglaubens auch wohl nur habe spielen wollen? Forberg überläßt die Antwort dem geneigten Leser. Ich meine (und Forberg hat es bald zugegeben): er hat nur gespielt und weiß ganz gut, daß sein fiktiver Gott mit dem vermeintlich lebendigen Gott der Kirchen nichts zu schaffen habe.

Die rücksichtslos atheistische Schrift Forbergs blieb über hundert Jahre lang in dem Staube von Fichtes „Philosophischem Journal" vergraben, bis sie dann von Vaihinger zum Eckstein seiner Als-ob-Philosophie (1911) gemacht wurde; unmittelbar vorher wurde sie von Fritz Medicus in „Johann Gottlieb Fichte, die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit", und unmittelbar nachher von Hans Lindau, in „Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismusstreit", endlich wieder abgedruckt. Aber die Tapferkeit Forbergs kann nicht genug gewürdigt werden, wenn man nicht an seine Selbstverteidigung erinnert, die er noch zu Ende des Jahres 1799 herausgab; die Widmung ist, vielleicht zufällig, vom Geburtstage Spinozas datiert.*)

*) Ich verdanke die Mitteilung auch dieses seltenen Büchleins der Güte des Herrn Professor Hans Vaihinger, der mir übrigens seine ganze kostbare Sammlung der Flugschriften aus dem Atheismusstreite zur Verfügung stellte, freigebiger, als manche öffentliche Bibliothek in diesen Zeitläuften sich bewies.

Forbergs Verteidigung

Ich wiederhole mich wieder. Ohne Rechthaberei, ruhiger und würdiger als Fichte, bekennt sich Forberg da zu dem Agnostizismus, den wir alle unterschreiben. Noch einmal: Feuerbach hätte seine Lehre, daß die Menschheit sich den Gott nach ihrem eigenen Bilde geschaffen habe, schon bei Forberg finden können. Und Forberg ist sich bewußt, daß er nach einer Weltwende, nach der französischen Revolution, zu Worte gekommen ist: „Vielleicht ist die Zeit nahe, wo der Strom der Revolution auch die Moral ergreift . . . Jedes Jahrhundert hat andere Pflichten wie andere Kompendien. Die Bösewichter des 18. kann das 19. zu Heiligen stempeln." Und im Zusammenhange damit deutet er auf Kant hin, der das Verhältnis von Religion und Moral umgekehrt habe: die Grundlage sei jetzt die Moral und nicht mehr der Gottglaube.

Forbergs Agnostizismus äußert sich so, daß man diesen einfachen Lehrer radikaler nennen darf, als die schlimmsten bisherigen Kirchenfeinde; er ist — um das englische Wort zu bemühen — noch mehr atheologisch als atheistisch; er leugnet Gott gar nicht, er weiß nur nichts von Gott. Es gibt gar keine Pflicht, theoretisch an irgendeinen Gott zu glauben, nur daß so ein Gott im Pflichtbegriff schon mitenthalten ist. Der Gedanke kehrt immer wieder: der Sieg des guten Prinzips wird vielleicht niemals kommen, wird wahrscheinlich niemals kommen, wir wollen dennoch so leben, als ob wir an einen solchen Sieg glaubten. Gott ist gar nichts anderes als der Grundsatz eines solchen Lebens oder Handelns.

Einen breiten Raum in der Verteidigung Forbergs nimmt der Nachweis ein, daß er mit seiner Abhandlung über den Begriff der Religion „formal" kein Gesetz übertreten habe. Nur als Schullehrer sei er auf den Theismus verpflichtet gewesen; als philosophischer Schriftsteller sei er dem Staate gegenüber ganz frei. Höchstens könne ihn sein Gewissen tadeln, wenn er als Lehrer etwas gegen seine Überzeugung vortrage. (Auch solche Gewissensbedenken waren in der guten alten Zeit nicht so selbstverständlich, wie man gerne glauben möchte.) In materieller Beziehung bekennt er sich — beinahe ganz ehrlich — nur dazu, das Wissen von Gott geleugnet zu haben.

Noch fester als in der angeklagten Schrift besteht Forberg jetzt (S. 129 bis 131) auf der Lehre, die Vaihinger eine Als-ob-Religion genannt hat: der Glaube an Gottes Dasein sei nicht als Theorie, sondern nur als Grundsatz des Handelns Religion. Es sei nur zufällig und nicht Pflicht, wenn ein guter Mensch über den Grundsatz seines moralischen Handelns auch noch nachdenke und so zum Gottglauben gelange; das Nachdenken dürfe keinem Menschen zur Pflicht gemacht werden. Ohne Pflicht keine Religion. All dieses Nachdenken sei nur Sache der Theologie und Forberg ist — wie

gesagt — atheologisch. Er glaubt durchaus die Gedanken von Kants Kritik der praktischen Vernunft vorzutragen und tut dies auch wirklich in erstaunlich unverschulter Weise. Auch seine skeptische Als-ob-Religion stützt er (in einem Anhang) auf das Wort Kants, das uns schon beschäftigt hat: wir müßten uns so verhalten, als ob Gott und Unsterblichkeit Wirklichkeiten wären. Auch an dieser für die Würdigung Kants entscheidenden Stelle kommt Forberg auf den anstößigen Schluß seines Aufsatzes zurück, auf das verwegene Wort, daß er vielleicht nur gespielt habe. Womit gespielt? Wie wir gesehen haben: mit der ernsthaften Lehre Kants, der Gottglaube habe nur mit dem Handeln des Menschen etwas zu tun, nicht mit seinem Denken, ganz gewiß nicht mit der reinen Vernunft. Diese Tugendlehre, die auch Robespierre am Feste des höchsten Wesens hätte vortragen können, predigt nun Forberg in seiner Apologie (S. 116—131) abermals, nicht mit den Worten Kants, doch wohl etwa in seinem Geiste. Im Geiste Kants ist es auch am Ende, wenigstens im Geiste Rousseaus, daß das Ideal einer moralischen Weltregierung langsam zu dem irdischen Ideal einer allgemeinen Wohlfahrt zusammenschrumpft, d. h. doch wohl zu der sozialistischen Forderung, es möchte auf die Mehrheit der Menschen mehr Genuß kommen als bisher. Eigentlich wird der Glaube an Gott auf den Glauben an die Ermöglichung eines so naturalistischen Zieles eingeschränkt; wir sollen, nein, wir wollen so leben, als ob wir an eine Besserung der sozialen Verhältnisse glaubten, d. h. an Gott glaubten.

Und nach einer neuen Berufung auf Kant (S. 177) wagt es nun Forberg, dieses Minimum von Religion ein Spiel mit Begriffen zu nennen: Kants Theorie eines praktischen Glaubens (die Kritik der praktischen Vernunft also) sei höchst unphilosophisch, sei „ein gefährlicher Irrtum und eine Hintertür, um jeden Unsinn, den die theoretische Philosophie (die Kritik der reinen Vernunft also) mit Mühe losgeworden, durch die praktische wieder hereinzulassen, und es sei zur Ehre der Pfleger jenes Begriffs zu hoffen, daß es ihnen nicht überall völliger Ernst gewesen". Man sieht, Forberg wendet sich gegen den aus der Moral bewiesenen Gott Kants fast mit den gleichen Worten wie zwanzig Jahre später Schopenhauer, eigentlich noch feiner als Schopenhauer, da er den verehrten Meister Kant nicht betrügen, sondern nur spielen läßt. Und Forberg führt das Bild vom Spiele (mit dem Gottesbegriff) lachend weiter aus. Es habe sich ein Schelm gefunden (der Schelm ist er selbst), der das Spiel aufdeckte, um den Spielern selbst eins mitzuspielen. Ein großer Lärm konnte nicht ausbleiben. Diejenigen, die mit dem Spiele spielten und die die Wahrheit ahnten, würden sich zwar bald beruhigen; aber die anderen, denen bisher mitgespielt worden, die aus dem Spiele Ernst machten, mit denen das Spiel selbst spielte,

würden heftig zürnen; die ehrlichsten unter ihnen würden bald verzeihen und ihr Spiel weiter spielen; die unehrlichen, die da wissen, daß sie spielen, ohne es freilich Wort haben zu wollen, würden sich in zwei Parteien teilen: die einen würden ein neues Spiel anfangen, nach neuen Regeln, und das mitschuldige Publikum doppelt betrügen; die anderen würden sich über die Entdeckung allmählich hinwegsetzen und das alte Spiel fortsetzen. Beide Parteien würden sich sicherlich darauf einigen, es sei ihnen mit ihrer Religion oder Philosophie völliger Ernst. Und Forberg steigert die Lehre, die er mit Recht oder Unrecht in Kant hineingelesen hat, bis zum Äußersten, da er endlich sagt: er habe nur die Absicht gehabt, Kants praktischen Gottglauben so zu beurteilen, als ob er ein bloßes Spiel wäre, nicht um Kant zu verdächtigen, sondern nur, um das Subjektive in allen diesen Dingen hervorzuheben.

Niemals ist ein ernsthafter Befreier über diesen Standpunkt Forbergs hinausgelangt; ohne völlige Klarheit, aber mit ganzer Tapferkeit mahnt die Auffassung, daß auch Kants Gottesrettung nur ein Spiel mit Begriffen sei, an die Aufgabe der Sprachkritik: an die Stelle einer dogmatischen Religion und eines dogmatischen Materialismus die Ahnung oder die Sehnsucht einer gottlosen Mystik zu setzen. Man übersehe übrigens nicht die Jahreszahl des Atheismusstreites und erinnere sich daran, was ich über den Zusammenhang zwischen der politischen Revolution in Frankreich und der geistigen Revolution in Deutschland vorausgeschickt habe. Wir sind im Jahre 1799, im Jahre VII der Republik; eben hat Napoleon seine Militärmonarchie an die Stelle der abgewirtschafteten Volksherrschaft gesetzt und geht eben daran, für das Land, das vor fünf Jahren das Christentum abgeschafft und Gott aus der Welt hinausgeworfen hatte, einen Konkordat mit dem römischen Papste abzuschließen; der Atheismus wird auch in Frankreich wiederkommen, aber erst nach langen Kämpfen mit den Regierungen des Kaisertums und der Restauration. Zu gleicher Zeit findet in Deutschland der Atheismus, von dem Rousseauschüler Kant erkenntniskritisch vorbereitet, von Fichte begrifflich umgangen, durch den echten Kantschüler Forberg seinen letzten Ausdruck, freilich nur innerhalb eines kleinen Kreises freier Menschen; Deutschland versteht sich nicht auf eine Revolution, auf eine Abschaffung des Christentums, auf eine Depossedierung Gottes; aber die Schüler und Enkelschüler Kants, nicht die Größen der Philosophiegeschichte, nur die Forberg, Heydenreich und Feuerbach, aber auch Schopenhauer, wirken weiter in der Evolution, die die gebildeten Deutschen entschiedener als andere Völker von jedem Kirchenzwange löst, bis eine andere Frucht der französischen Revolution, bis der Sozialismus der Arbeiter die Bewegung aufnimmt und mit mehr Ehrlichkeit vollendet.

Vierzehnter Abschnitt

Goethe

Fichte und Goethe

Ich will und darf mich nicht irremachen lassen von meiner eigenen Aufgabe, die in diesem Buche die Befreiung der Menschheit vom Gottesbegriff in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, in den einzigen Blickpunkt der Aufmerksamkeit. Es gibt einen noch höheren Standpunkt, der auch im Kampfe gegen den Theismus noch hominististische Beschränktheit sieht, der sich bescheidet, sich über kein Menschenwort mehr zu erregen, auch nicht über das Wort „Gott", der die menschliche Beschränktheit des Denkens völlig durchschaut hat. Auf diesem Standpunkte stand als Kritiker Kant, wo er nur ein Vertiefer von Humes Skeptizismus sein wollte, stand Goethe immer in seiner dichterischen Weisheit. Es ist nur ein Zufall, daß Fichte, der eben von Kant hergekommen war und sich zu Beginn des Streites auf den Dichter Goethe berufen hatte, den nicht ganz so weisen Minister Goethe gegen sich aufbrachte, so daß der Atheismusstreit für einige Wochen in Goethes Leben hineinspielte. Es wäre kleinlich, sich als Geschichtschreiber von so etwas beeinflussen zu lassen. Zwei Vorurteile freilich wirkten zusammen, um die meisten Berichterstatter über Fichtes Atheismusstreit zu schiefen Urteilen zu verführen; das Vorurteil, daß ein so prachtvoller deutscher Mann wie Fichte kein Atheist gewesen sein dürfe, und das noch keckere Vorurteil der beinahe theologischen Goethe-Fakultät, daß der größte und weiseste Dichter der Welt nicht menschliche Schwächen gehabt, sich nicht in einem besonderen Falle klein benommen haben dürfe. Ich halte Fichte für überschätzt, sehr als Philosoph, ein wenig auch als Charakter; in Ehrfurcht und Liebe für Goethe lasse ich mich von niemand übertreffen; offiziös aber kann ich nicht werden, nicht einmal für Goethe. Der es übrigens nicht nötig hat.

Über den Philosophen Fichte nur die einzige Bemerkung, daß die starke Tat Kants, die kritische Auflösung aller Metaphysik, wieder verloren zu gehen drohte, weil Fichte (und nach ihm Schelling und Hegel) unter großem Zulauf ein neues metaphysisches System auf das Absolute und dergleichen gründete. Als Mensch war Fichte härter, tapferer, freilich auch ehrgeiziger als die meisten seiner Kollegen; aber die Offiziösen, die ihn als einen vorbildlichen deutschen Mann rühmen, verschweigen — denn sie müßten es ja aus den Quellen wissen —, daß er, der zehn Jahre später in erneuter Leidenschaft die Reden an die deutsche Nation in die damals tiefste Erniedrigung des Vaterlandes hinausschleuderte, im Verlaufe seines Kampfes mit der Regierung von Weimar sehr nahe daran war, ein Genosse Georg Forsters zu werden, also ein Vaterlandsverräter nach der Sprache der

Patrioten. Als er, des Atheismus beschuldigt, im März 1799 an die Weimarer Regierung den Drohbrief schickte, er würde im Falle auch nur eines öffentlichen Verweises Jena verlassen und mit einigen gleichgesinnten Professoren einen anderen, schon zugesicherten Wirkungskreis suchen, da hatte er nicht geflunkert; in Mainz, wo sich Forster und die anderen Klubbisten für die französische Revolution begeistert hatten, wo es nach der zweiten Eroberung wieder eine „Rheinische Republik“ gab, wo die französische Regierung die ehemalige Universität wieder ins Leben rufen wollte, sollte Fichte — vielleicht kam die Anregung vom General Bonaparte — in hervorragender Stellung mitwirken. Die erste Anfrage war fast ein Jahr vor Ausbruch des Atheismusstreites in Jena angekommen. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß Fichte der Annahme einer solchen Tätigkeit geneigt war und daß die gleichgesinnten Freunde, mit deren Abgang er drohte, in das Geheimnis eingeweiht waren. Gerade als Fichte dann seine Entlassung erhielt, hinderten wohl politische und militärische Rückschläge die französische Regierung, ihren Mainzer Plan auszuführen; sonst wäre Fichte wohl der erste Rektor einer französischen Universität am Rhein geworden. Bei meiner oft bezeugten Liebe zu Georg Forster brauche ich hoffentlich nicht zu versichern, daß ich um solcher Verhandlungen willen keinen Stein auf Fichte werfe; es waren keine Patrioten, aber oft die edelsten Menschen, die auch noch nach der Hinrichtung des Königs und der Absetzung Gottes für die Ideen der Revolution schwärmten und sich als Weltbürger fühlten; Fichte gar stand besonders weit links und war erst später bereit, seinen Republikanismus wie seinen Atheismus als Jugendirrtümer oder als Mißverständnisse beiseite zu stellen.

Nun war es gerade der Drohbrief Fichtes, den er ohne die Aussichten auf Mainz kaum so verwegen abgefaßt hätte, was zum Bruche zwischen ihm und der Weimarer Regierung führte; nebenbei auch dazu, daß die gute Gesellschaft von Weimar (Schiller, Frau Herder) nichts mehr von Fichte wissen wollten. Die Regierung des kleinen Staates hatte die freundliche und lobenswerte Absicht, trotz der Heftigkeit des Kurfürsten von Sachsen und der Wut anderer sächsischer Herzogtümer, den Fall diplomatisch zu behandeln und dem atheistischen Professor, dessen Berufung bereits Anstoß erregt hatte, durchzuhelfen. Der Drohbrief bot den Gegnern Fichtes und wohl auch dem Herzog Karl August die Handhabe, den unbequemen Mann abzuschütteln. Und der Minister Goethe beteiligte sich an dem mindestens formalen Unrechte, daß man die Drohung als eine amtliche Demission auffaßte und den Professor Fichte ohne Untersuchung entließ.

Es wäre die Sache eines Ludwig Börne, der bei allem Reiz der Persönlichkeit doch oft nur ein parteipolitischer Tagesschreiber war, oder die

eines seiner Nachfolger, dem Dichter Goethe daraus einen Strick zu drehen, daß er dem Professor Fichte aus seiner Drohung einer Demission einen Strick drehen geholfen hatte. Gewiß nichts leichter, als den Dichter dafür zu tadeln oder auch zu beschimpfen, daß der Minister Goethe nicht vorzog, auf seine Ämter und auf die Freundschaft des Herzogs zu verzichten, daß er in die widerrechtliche Entlassung des Freidenkers willigte (wobei es ganz unbeträchtlich ist, daß in dem herzoglichen Entlassungsbriefe heuchlerisch gesagt war, philosophische Spekulationen wären kein Gegenstand einer Rechtsentscheidung). Gewiß, nichts wäre leichter. Man brauchte nur zu vergessen oder darüber hinweg zu sehen, daß die Stellung der heutigen Philosophiegeschichte zu Fichte unser Urteil über Goethe nicht beeinflussen darf und daß Goethe zu der Nationalitätsfrage, zu Fichtes Metaphysik, zur französischen Revolution und endlich zum Atheismus ganz anders stand, als der politische Parteikompaß es heute von einem freien Menschen verlangt.

Was war Fichte für Goethe? Er hat den Philosophen der Wissenschaftslehre einmal („Einwirkung der neueren Philosophie", 1820) oberflächlich dankbar mitgenannt, hat die Anregung zu der kleinen nachdenklichen Sammlung überflüssiger und schädlicher Redensarten (von 1817) auf diesen kräftigen und entschiedenen Mann zurückgeführt; sonst hat er sich über Fichtes Ich, das das Nicht-Ich aus sich heraus geschaffen hat, oft weidlich lustig gemacht, unvergeßlich in der Baccalaureus-Szene des zweiten Faust, wo Fichte schließlich damit entlassen wird: „Original, fahre hin in deiner Pracht." So hat Goethe, der bewußte Nichtphilosoph, niemals über Denker geschrieben, deren Gesamtleistung er achtete. Seine Darstellung des Atheismusstreites (in den „Annalen") ist im ganzen ehrlich und gegen Fichte nicht unfreundlich: an seinen Gesinnungen wäre „in höherem Betracht" nichts auszusetzen gewesen, doch er wäre unbequem und unangenehm gewesen, also in niederem Betracht, und hätte Goethe und den Amtsgenossen keinen Ausweg gelassen als den gelindesten, den unbequemen Professor zu entlassen; und selbst in den ruhig berichtenden Annalen (vor der Katastrophe, 1794 und 1795), fehlt es nicht an grimmigem und fast billigem Spott über Fichtes aus dem Ich erschaffenen Welt.

Über die französische Revolution dachte Goethe wahrlich anders als ein heutiger Konservativer; er fühlte (nach dem bekannten Worte): „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen." Aber er kannte die Menschen besser als Forster und Fichte und berauschte sich nicht an den Schlagworten von Freiheit und Gleichheit, an den republikanischen Grundsätzen; es war schon viel, daß er mithalf, die Berufung des Republikaners Fichte durchzusetzen, gegen den Widerspruch der anderen sächsischen Universitätsherren.

In der Frage des Patriotismus war Goethe in jener Zeit, und eigentlich immer, ein Weltbürger, wie Fichte nur wenige Jahre; doch just die deutschen Überläufer erregten seinen blinden Zorn, ohne daß er nach den oft durchaus edeln Motiven gefragt hätte, wie, in den mit Schiller gemeinsam verfaßten „Xenien", die oft abscheulich ungerechten Anwürfe gegen Cloots, Campe und leider auch gegen Forster beweisen.

Und endlich stand Goethe zum Atheismus und zum Materialismus, weil sie ihm zu farblos waren, ganz anders als Fichte oder gar als Forberg, mochte er auch dem positiven Christentum womöglich noch feindlicher sein.

Seit hundert Jahren hören die Versuche nicht auf, den dezidierten Nichtchristen Goethe zu einem Christen oder (wenn das nicht angeht) den Feind aller Wortschälle zu einem gottgläubigen Menschen zu machen.*) Richtig ist daran nur, daß Goethe auch in seiner stürmischen Jugend ein Feind aller positiven Religionen war, trotzdem aber vor dem Wortschalle Gott Halt machte, für seine Person den Pantheismus Spinozas sich bewahrte, aber mit den Jahren immer konservativer dem Volke die Religion erhalten wissen wollte. Voller Ernst war es ihm in seinem hohen Sinne um die Resignation oder Entsagung, d. h. um das Verstummen über Gott. Man überlege, was es bedeuten will, wenn Goethe (am 31. Dezember 1823) zu Soret, dem Erzieher des Erbprinzen, gesagt hat: „Die Leute traktieren ihn (Gott), als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. Sie würden sonst nicht sagen: der Herr Gott, der liebe Gott, der gute Gott." Was er sich selbst aber immer gestattet hatte, alle Theologie zu verhöhnen, das wollte er im Alter immer weniger anderen Freigeistern einräumen, wie ihm denn Witz, Parodie, ja selbst Kritik immer widerwärtiger wurden. Man darf nicht vergessen, daß Goethe auch in seiner Jugend nur halb zu den Aufklärern gehörte, daß Hamann, der Feind alles Aufkläricht, stark auf ihn gewirkt hatte.

*) Einer der letzten Versuche, den alten Heiden Goethe für die kirchliche Rückständigkeit in Anspruch zu nehmen, ist von dem Narren und König unseligen Angedenkens unternommen worden, von Wilhelm II., der jedes Kostüm tragen und jede Rolle spielen wollte, auch die eines Gelehrten. Vor der Berliner Akademie, die schon du Bois-Reymond einmal nichtswürdig die geistige Leibgarde der preußischen Könige genannt hatte, hielt der eitle Kaiser eine Rede, in der er (er konnte ja auch predigen) gegen alle Wahrheit ausführte, ein bekanntes Wort Goethes habe den Sinn gehabt: das Thema aller Weltgeschichte sei „die Betätigung Gottes am Menschengeschlecht". Ich habe damals lange auf eine Zurechtweisung des obersten Kriegsherrn durch ein Mitglied der Akademie gewartet und erst, als alle schwiegen, öffentlich widersprochen und auf die notorische Unchristlichkeit Goethes verwiesen. Leider nur zu ironisch, und darum ohne wirksame Kraft, die Rede des Kaisers ebenso gut genannt wie die Vorträge, die bei feierlichen Anlässen von eigens dafür und darum berufenen Gelehrten zur größeren Ehre der Hohenzollern gehalten zu werden pflegten. (Vgl. meine „Gespräche im Himmel", S. 280.)

Natürlich würde man ebenso fehlgehen wie die Retter von Goethes Gottgläubigkeit, wollte man mit bereiten Worten etwa schließen: Goethe war ein Spinozist, Spinoza war ein Atheist, also war Goethe ein Atheist. So einfach liegen die Dinge nicht, da weder Spinoza noch Goethe grundsätzliche und radikale Nominalisten oder Sprachkritiker waren, da beide den Gottesbegriff nicht los wurden. Sehr merkwürdig und viel zu wenig beachtet ist aber ein Bekenntnis Goethes, das er (am 8. April 1812) in einem Briefe an Knebel ablegt. Fritz Jacobi hatte den allzu kirchenfreundlichen Schelling eines atheistischen Pantheismus beschuldigt; Schelling hatte scharf geantwortet. In diesem Streite steht Goethe zu Schelling, wieder einmal gegen seinen oft unbequemen Jugendfreund. Goethe nennt in diesem Briefe Wille und Bewegung (er gibt noch andere Begriffspaare zur Auswahl) die Stellvertreter Gottes. „Wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen."

An Jacobi selbst schreibt er mit einer herzlichen Ehrlichkeit, die aber oft nur mühsam den Ton der alten Freundschaft aufrechterhält, mehrere Briefe in dieser Sache. Die entscheidende Stelle steht in dem Schreiben vom 6. Januar 1813. „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere." Und als ob er einer frommen Predigt Jacobis gleich abwinken wollte, fügt er höflich hinzu (für mehr als Höflichkeit braucht man es nicht zu nehmen): „Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt."

Goethe bekannte sich also, hunderte seiner Sätze ließen sich zum Beweise anführen, zum Pantheismus Spinozas (vgl. in meinem „Wörterbuch der Philosophie" den Artikel „Goethes Weisheit"); doch abgesehen davon, daß Goethe kein systematischer und kein abstrakter Denker war, daß er sein stetiges Wachstum niemals in einer bestimmten Philosophie erstarren ließ, müssen wir gerade in diesem Streite zwischen Jacobi und Schelling manches liebe Menschliche mit in Betracht ziehen. Er stellte sich auf die Seite Schellings und ließ es sich gern gefallen, daß seine Naturforschung durch die Naturphilosophie der Schellingianer anerkannt wurde; lehnte aber Schellings „zweizüngelnde Ausdrücke über religiöse Gegenstände" ebenso entschieden ab wie Hegels Sophismen, unbeschadet eines konzilianten Benehmens gegenüber beiden gelehrten und tiefsinnigen Herren. Dazu halte man ein Geständnis, das ihm just in diesen Briefen an Jacobi (am 10. Mai 1812) entschlüpft: es sei seine Sache nicht (dem

Sinne nach), dem Christentum eine Schrift zum Preise des Heidentums entgegenzustellen, „weil ich zu denen gehöre, die selbst gern ruhig sein mögen und auch das Volk nicht aufregen wollen."

Endlich eine wunderliche Absage an den Pantheismus, eigentlich nur ein Abrücken von dem Worte, wie von jedem Worte, das Macht über ihn gewinnen will. In einem Briefe an Zelter (vom 31. Oktober 1831): „Die Frömmler habe ich von jeher verwünscht, die Berliner (Frömmler), so wie ich sie kenne, durchaus verflucht, und daher ist es billig, daß sie mich in ihrem Sprengel in den Bann tun. Einer dieses Gelichters wollte mir neulich zu Leibe rücken (vielleicht der Theologe Succowo) und sprach von Pantheismus. Da traf er's recht! Ich versicherte ihm mit großer Einfalt, daß mir noch niemand vorgekommen sei, der wisse, was das Wort heiße." Man könnte diese große Einfalt, diese sprachkritische Ironie recht gut für die letzte und überlegenste Meinung Goethes ausgeben, wenn er nur nicht — wie gesagt — dem Gottesbegriff gegenüber seine Feindschaft gegen Wortschälle mehr und mehr vergessen hätte.

Das Wort Gott möchte wohl bei dem jungen und bei dem alten Goethe häufiger anzutreffen sein als bei irgendeinem anderen weltlichen Dichter; aber dieser Gott ist so sehr Goethes persönlicher Gott („Wie einer ist, so ist sein Gott"), daß die Theologen ganz recht behalten, wenn sie den tiefreligiösen Dichter zu den Gottlosen werfen. Die Beispiele könnten leicht ein Bändchen füllen. Ich gebe zunächst nur einige Proben aus den Gesprächen des Greises mit Eckermann.

Am 20. Februar 1831 ist von der Teleologie die Rede. Goethe macht die wahrhaft tiefsinnige Bemerkung, die Frage Warum sei durchaus nicht wissenschaftlich, etwas weiter komme man mit der Frage Wie. (Beschreibung anstatt Erklärung.) Dann sagt er, daß die Nützlichkeitslehrer nur den Gott anbeten können, der dem Ochsen die Hörner gab, damit er sich verteidige. „Ich aber bete den an, der eine solche Produktionskraft in die Welt gelegt hat, daß, wenn nur der millionste Teil davon ins Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt, so daß Krieg, Pest, Wasser und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen. Das ist mein Gott."

Am 23. Februar: „Ich frage nicht, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle: es ist der Verstand, es ist die Vernunft selber."

Am 28. Februar. „In dieser Hinsicht ist es denn schon ganz recht, daß alle Religionen nicht unmittelbar von Gott selber gegeben worden, sondern daß sie, als das Werk vorzüglicher Menschen, für das Bedürfnis und die Faßlichkeit einer großen Masse ihresgleichen berechnet sind. Wären sie ein Werk Gottes, so würde sie niemand begreifen; da sie aber ein Werk

der Menschen sind, so sprechen sie das Unerforschliche nicht aus." Und der Agnostiker, der hier zu Worte kommt, redet bald darauf von dem „großen Wesen, welches wir die Gottheit nennen".

Es hieße in Niederungen hinabsteigen, wollte man für Goethes tief eingewurzelte Feindschaft gegen die positiven Religionen, insbesondere gegen das Christentum, die bekannten Beweise noch einmal sammeln; nur eine Fälschung der Literaturgeschichte konnte diese Tatsache leugnen wollen.

Noch eins. Goethe hat zeit seines Lebens im Genie etwas Göttliches erblickt; je älter er wurde, desto mehr verdichtete sich dieser spielerische Glaube an solche Wirkungen Gottes; ein Zufall hat es gefügt, daß diese fortwährende Wirksamkeit Gottes in höheren Naturen besonders deutlich ausgesprochen wird in dem letzten Gespräche (vom 11. März 1832), dessen Kenntnis wir dem treuen Eckermann verdanken. Goethe nennt Mozart, Raffael und Shakespeare; daß er aber durchblicken läßt, er rechne auch sich selbst zu solchen „Gottbegabten", läßt uns eben diese ganze Vorstellung leicht als ein egoistisches Spiel der Phantasie erkennen. Wie denn derselbe Goethe, der vom Tode nichts wissen und nichts hören wollte, als Greis gern mit dem Gedanken spielte, ein so erlesener Geist dürfte nicht zugrunde gehen, müßte die Unsterblichkeit besitzen. Göttlichkeit des Genies und Unsterblichkeitsglaube, beidemal ein halbbewußtes Spielen mit dem niemals völlig preisgegebenen Gottesbegriffe.

Goethe und Voltaire

Nichts wäre falscher, als Goethes und Voltaires Stellung zur Religion gleichsetzen zu wollen, weil man mit trügenden Worten sagen könnte: beide wären Feinde des Christentums gewesen und hätten doch den Gottesbegriff nicht abgelehnt. In dem Widerspruch, ja dem Hasse gegen die christliche Theologie mag die Sache ja ungefähr stimmen, in der Negation; während aber Voltaire zu der religiösen Stimmung überhaupt gar kein Verhältnis besitzt und das Wort Gott nur noch aus Vorsicht beibehält, aus Vorsicht der Klugheit und der geistigen Schwäche, bekennt sich Goethe als Jüngling und als Greis unbeirrt zu dem, was ich gottlose Mystik nenne. Goethe hat zutiefst ein religiöses Bedürfnis außerhalb jeder Religion. Er versteht sich vollkommen nur auf Natur und Kunst, strebt nur nach einer Annäherung an die Wahrheit. In seiner Kunstübung kann er auch religiöse Vorstellungen brauchen, wie in seinen letzten Tagen, da er das Ende des „Faust" symbolisch formt. Jedermann kennt seinen Spruch: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion", und den von Verachtung des Pöbels eingegebenen Zusatz: „Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion." Und gar seine Betrachtung der Natur lehrt immerdar nur den einen Gedanken gottloser Mystik: Einheit in der Natur und Einheit des Menschen mit der Natur. Zum ersten Male wird klar bewußt (klarer noch

als bei Spinoza) die Forderung der christlichen Mystik (Einheit in und mit Gott) abgelöst von einer Forderung der gottlosen Mystik.

Gottlose Mystik

An dem Studenten und jungen Dichter Goethe war zunächst nur seine bittere Unchristlichkeit bemerkt worden; ein Straßburger Professor hatte ihn einen „wahnsinnigen Religionsverächter" genannt; doch schon Lotte Kestner durchschaut die zwei Seelen in der Brust des Werther-Dichters. Der Zorn gegen die Lehre von Christo übersteigt sich zynisch im ersten „Faust" und in einem saugroben Worte an Herder („Scheißding"); doch sein einziges Wesen bricht durch, da er dem frommen Schwätzer Lavater zuruft: „Alle deine Ideale sollen mich nicht abhalten, wahr zu sein und gut und böse wie die Natur."

Wir wissen, daß Goethe ein Weiser war und kein Philosoph; er hat in Kant eben nur hineingeblickt und auch seinen heiligen Spinoza nicht als ein Fachmann studiert; aber er hat ihn erlebt, er hat Gott oder die Natur nicht glauben, sondern schauen gelernt. „Das Dasein ist Gott."

Es wäre in diesem Zusammenhange klein, an Goethes Schwäche in Fichtes sogenanntem Atheismusstreite noch einmal tadelnd zu erinnern; es machte ihn, vor und nach seiner italienischen Flucht, unglücklich genug, daß er in Weimar durch staatsmännische und hofmännische Rücksichten gebunden war. Was haben diese niedrigen Dinge mit unserem Goethe zu schaffen? Gebraucht er doch selbst darüber das gleiche saugrobe Wort, das ich eben anführen mußte; er erkannte „das durchaus Scheißige dieser zeitlichen Herrlichkeit". Der Minister Goethe ist es nicht, zu dem wir aufblicken.

Doch auch als Kulturminister trat er in Fragen der Kirche und der Schule oft genug für seine Wahrheit ein, gegen seine Amtskollegen und auch gegen Herder. Goethe machte innerlich nicht einmal die christelnde Humanität der Herderschen „Ideen" mit: er fürchte, daß danach einer des anderen humaner Krankenwärter werden werde. In Italien macht ihn die katholische Malerei ganz wild; da konnte er maßlos ungerecht werden. Und es ist sehr beachtenswert, daß der einsam Gewordene wie die Religion und den Humanismus, so auch Aristokratismus und Patriotismus (in einem Briefe an Schiller) für überlebt erklärt.

Niemals war Goethe Mitläufer einer religiösen oder einer politischen Partei; höchstens daß er es lernte, die Fahne, nicht der Führer, seiner eigenen Partei zu sein. Es wäre darum durchaus töricht, den oft überschätzten Xenien-Kampf, den er 1796 im Bunde mit Schiller übermütig führte, gegen seine Tendenz zur Freiheit auszuspielen, weil da die meisten und lustigsten Streiche dem niedrigen Aufklärer Nicolai galten. Ihm noch mehr als dem verbündeten Schiller war Nicolai der Todfeind, weil er nur ein Aufklärer war; abgesehen von einer menschlichen Freude daran,

den eingefleischten Gegner alles Hohen für persönliche Schmähungen zu bestrafen. Der dem Dichter und dem Buchhändler gemeinsame Haß gegen die christliche Kirche kam bei der ganzen grausamen Auspeitschung gar nicht in Betracht.*)

Der reife Goethe bleibt ein dezidierter Nichtchrist; da sein Söhnchen nicht gern in die Kirche geht, lacht Goethe über vererbtes Heidentum, und als dieses Söhnchen getauft werden muß, wird Herder um Erledigung dieses „Geschäfts" ersucht. Auch das berühmt gewordene Wort Napoleons an ihn (Voilà un homme!) macht er zu einem Symbol seines Unchristentums: „Man sieht, daß ich ein recht ausgemachter Heide bin, indem das Ecce homo in umgekehrtem Sinn auf mich angewandt worden."

Freiheit

Goethe war übrigens auch sonst, was man auch sagen mag, ein Sänger der Freiheit, im reinsten Sinne des Worts. Der „Fürstenknecht" durfte sich rühmen, die Deutschen „befreit" zu haben, von allen Philisterketten. Seines Götz letztes Wort ist „Freiheit",**) seinem Egmont erscheint

*) Bei dieser Gelegenheit möchte ich es abweisen, daß Goethe in den Xenien auch den Atheisten Heydenreich angegriffen habe, wie Erich Schmidt und Suphan in ihrer philologisch nützlichen Handschriften-Ausgabe (Schriften der Goethe-Gesellschaft, 8. Band) doch etwas zu schnell behauptet haben. Beide Dichter waren zu gewissenhaft in ihrem Sprachgebrauch, als daß sie (in der Xenie Nr. 794) das Beiwort „pfäffisch" auf den Mann hätten anwenden können, der just im Xenien-Jahre seine „Briefe über den Atheismus" herausgab. Vollends aus der Manie eines „Stoffhubers" allein scheint es mir erklärlich, wenn eine Anmerkung (offenbar von Suphan) als einen Vertreter der „frömmelnden Schwätzer" (in dem schönen Epigramm auf Garve, Nr. 388) Heydenreich nennt, während der Verfasser des Distichons vielleicht an gar keine bestimmte Persönlichkeit dachte. Schlimmer scheint mir noch ein anderer Fehlgriff der beiden Goethe-Gelehrten. Sie machen allerdings selbst ein Fragezeichen dazu, da sie eine Xenie ohne Adresse (Nr. 413) auf den wackeren Forberg beziehen; aber sie sagen von diesem, er sei später in Fichtes Atheismusstreit „verwickelt" worden. Als ob nicht Forberg den ganzen Streit veranlaßt hätte.

**) In der sogenannten Bühnenbearbeitung von 1804, deren Schwächen Otto Brahm (im Goethe-Jahrbuch von 1881) sehr gut hervorgehoben hat, ist Götzens Abschiedswort an die Menschen doch stehen geblieben. Aber vorher, wo während der Belagerung Götz den Ruf „Es lebe die Freiheit!" das letzte Wort der Freien sein läßt, ist dieser dreimal wiederholte Ruf ängstlich gestrichen und das vorletzte Wort „Es lebe der Kaiser!" wird zum letzten. Wie die Bühnenbearbeitung überhaupt alles Revolutionäre und die Ähnlichkeit mit dem Nachbilde, dem edeln Räuber Moor, zu tilgen sucht. — Nur wie eine unbewußte Parodie auf diesen dreimaligen Ruf aus der Jugendzeit kann es auf uns wirken, wenn Goethe (1814) in seinem schnell und doch widerwillig geschriebenen allegorischen, theatralischen, ja opernhaften Festspiel zu den Freiheitskriegen das Wort „Freiheit" wieder bemüht, abermals dreimal nacheinander. „Des Epimenides Erwachen" ist, man sage, was man will, eine Absage an des Dichters Heroenkult für Napoleon, ein Widerruf, nicht aus vollem Herzen geschöpft. Daran wird nichts geändert durch einzelne schöne Strophen, nicht einmal durch die Erwägung, daß Goethe da einen Anschluß an die flackernde Vaterlandsliebe der Zeit nicht gerade geheuchelt hat und für seinen Kosmopolitismus, der 25 Jahre gedauert hatte und dann wiederkam, das würdige Bild in einer griechischen Sage gefunden zu haben glaubt: Goethe ist der Epimenides, der lange geschlafen hat und, erwacht, sich freudig an die ewige Gegenwart klammert.

unmittelbar vor dem Tode die „Freiheit in himmlischem Gewande“, unter den Zügen der Geliebten. Und auch Faustens letztes Streben vor dem Scheiden ist: „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.“ Aber unmittelbar vor diesen Abschiedsworten steht das noch tiefere Bekenntnis zur Freiheit, wie Goethe sie verstand. „Das ist der Weisheit letzter Schluß: Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß.“

Denn darüber ist natürlich nicht erst zu streiten, daß der Dichter nicht etwa die politische Freiheit meinte. Die hat er, nachdem er sich ausgebraust hatte, zusamt der Gleichheit bei jeder Gelegenheit geistaristokratisch verhöhnt, nicht nur in den „Zahmen Xenien“ und in dem gegenrevolutionären „Bürgergeneral“, sondern auch in der überlegenen „Geschichte der Farbenlehre“, wo er einmal die Ermordung Cäsars die abgeschmackteste Tat nennt, die jemals begangen worden; was ihn wiederum nicht hindert, in dem gleichen unerschöpflichen Buche, da von Roger Bacon die Rede ist, die englische Verfassung und deren Rechtsfreiheit nach Gebühr zu preisen. Nein, Goethe war kein Sänger der politischen Tagesfreiheit wie Herwegh oder Freiligrath. Er ließ sich vom Wortschall Freiheit nicht täuschen und nicht blenden. So unbeirrt, wie vor ihm nur Spinoza, erblickte er im Menschenleben die Einheit von Freiheit und Gesetz, von Freiheit und Notwendigkeit. Willensfreiheit war ihm ein Schein; aber auf diesem Schein, auf diesem Glück der Freiheit, dem unschätzbaren, wie er es im „Wilhelm Meister“ nennt, besteht er mit unbrechbarem Titanentrotz. Auf der Geistesfreiheit, deren Bekenner man von je gekreuzigt und verbrannt hat. Auf dem Rechte, sich selbst Gesetze zu geben, wie er (Tancred IV, 1) Voltaire verbessert hat. Niemals vielleicht hat dieser freieste Dichter sich über seine Liebe zu dem Abglanze der Scheinfreiheit so fast übermenschlich und groß ausgesprochen wie wieder in der „Geschichte der Farbenlehre“ und in den schwer zugänglichen „Urworten“. Hier sagt er geradezu entsagend: „so sind wir scheinfrei“. Dort, in dem bei aller Ungerechtigkeit ehrfurchtgebietenden Abschnitt über Newtons Persönlichkeit, betrachtet er den Kampf der eigenen Freiheit gegen die Notwendigkeit der einwohnenden Menschennatur mit einer Ironie, über deren geistige Freiheit noch niemals ein Menschensohn hinausgelangt ist. Von keinem Dichter und keinem Denker kann man so wie von Goethe lernen, was Freiheit uns etwa bedeuten mag.

Den Greis Goethe haben nicht nur konfessionslos religiöse Menschen, sondern auch Christen und sogar Katholiken in Anspruch genommen. Es wäre zum Lachen, wenn nicht so viel bewußte Lüge dabei wäre. Er hatte sich gern mit dem jungen Naturphilosophen Schelling auseinandergesetzt; den späteren frommen Schelling, den Katholiken, lehnte er scharf ab, damit

„das alte überwundene Zeug“ nicht wieder eingeführt würde; an der Reformation ist ihm jetzt nur Luthers Charakter interessant, alles übrige „ein verworrener Quark“; und ähnlich wie Voltaire beschließt er jetzt viele Briefe mit einer Umgehung des Gottesnamens („den besten Geistern“ oder „allen wohlwollenden Dämonen“, anstatt „Gott“ befohlen). Er wird immer sprachkritischer. „Muß man denn gerade ein Gewissen haben? Wer fordert es denn?“ Er verlangt Ehrfurcht vor dem Unzugänglichen und vor dem eigenen Ich, sonst vor nichts. „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.“ Die erhabene Entdeckung der Erdbewegung um die Sonne ist wichtiger als die ganze Bibel.

Goethe wäre nicht einer der tiefsten Sprachkritiker gewesen, außerdem daß er ein geborener Sprachkünstler war und der erste unter ihnen, wenn er, fromm und frei zugleich, sich nicht zu der gottlosen Mystik Spinozas bekannt hätte. Was Goethes „Weisheit“ betrifft, so hätte ich dem nicht viel hinzuzufügen, was ich in meinem „Wörterbuch der Philosophie“ ausgeführt habe; insbesondere über Goethes religiöses Bekenntnis gibt jetzt schönes Licht Emil Ludwigs „Goethe, Geschichte eines Menschen“. Eine Lebensbeschreibung, die wie ein Roman wirkt, weil der forschende Germanist Dichter genug ist, um seinen Helden schauen zu können. Ich entnehme dem reichen Buche noch einige Notizen.

Schon seine Promotionsschrift erregt Anstoß durch einen gewissen Indifferentismus. Zur Zeit seiner Liebe zu Lotte Kestner scheidet er bereits äußerlich aus der christlichen Gemeinschaft und bildet, halb Deist und halb Pietist, „ein Christentum für seinen Privatgebrauch aus“; unkirchlich steht er dem Selbstmorde Jerusalems gegenüber, aus dem er die Fabel seines Werther herausspinnen wird: „Ich ehre auch solche Tat ... ich hoffe, nie meinen Freunden mit einer solchen Nachricht beschwerlich zu werden.“ Der junge Goethe, der Dichter des Urfaust, hat zwei evangelische Prediger zu nächsten Freunden; an Lavater, den er erst sehr spät ganz fallen läßt, schreibt er schon früh: „Ich bin kein Christ“; dem viel höher geschätzten Herder ruft er das schon angeführte saugrobe Wort zu, kraftgenialisch, mit dem gemeinsten Ausdruck, und doch nicht eigentlich unfromm. Auf den Ton zwischen ihm und Charlotte von Stein, seiner Iphigenie, der sänftigenden Schwester, läßt gleich im Anfang des Verhältnisses ein Scherz schließen, den er blasphemisch mit einem Westchen der Geliebten treibt; die Frage dreht sich darum, ob ein Kleidungsstück, das sie einmal getragen hat, sich in ihren Leib verwandle oder diesen Leib nur bedeute. Auch nachdem Goethe als Minister konservativ geworden ist, wie man das schablonenhaft nennt, bleibt er demokratisch in sozialen Forderungen und freidenkerisch (mindestens) in kirchlichen Angelegenheiten.

Jetzt, wenige Jahre vor der Flucht nach Italien, geht ihm Spinozas Pantheismus auf und die Bedeutung des Begriffspaars „Gott oder die Natur"; mit den Beweisen für das Dasein Gottes weiß er längst nichts mehr anzufangen; ihm genügt es, Gott zu schauen, in der Natur. Es ist am Ende doch unwesentlich, daß er sich von dem Wortschalle „Gott" ebensowenig befreien kann wie sein Meister Spinoza selbst; steckt doch auch in der Formel „gottlose Mystik" immer noch der Gottesbegriff, wenn auch mit einem negativen Vorzeichen.

Wir hätten von dem weisen Goethe nicht viel gelernt, wenn wir uns auf ihn wie auf ein unfehlbares Orakel berufen wollten; auf ihn hat man noch weniger zu schwören als auf irgendeinen anderen Lehrer, weil es ihm (von seiner Farbenlehre und anderen physikalischen Dingen etwa abgesehen) niemals um ein Belehren zu tun war, sondern bestenfalls um ein Bekennen, gewöhnlich um ein Aussprechen. Dazu kommt, daß der Dichter sich gar oft bei einem symbolischen Worte beruhigen konnte und durfte, wo das Denken zu fragen nicht aufhört.

So konnte es kommen, daß hundert Jahre später selbst der geistige Mittelstand im nüchternen Gebrauche so transzendentaler Begriffe sicherer wurde als der weiseste Deutsche, ohne daß der Nachfahre sich etwas darauf einbilden dürfte. Nur ein einziges Beispiel. Berühmt sind die Verse und in ihrer poetischen Schönheit unangreifbar:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Die Vorstellung, daß in uns des Gottes eigne Kraft liege, entspricht ungefähr der primitiven Annahme, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen. Auf Platon mindestens wiederum, direkt jedoch auf Plotinos, geht der schöne, unwissenschaftliche Gedanke zurück, daß das Auge, um die Sonne sehen zu können, sonnenähnlich sein müsse. Unsere Psychologie der Sinne hat mit all ihren physikalischen, biologischen und photochemischen Entdeckungen das Sehen letzten Endes doch nicht erklärt; die Ähnlichkeit oder Verwandtschaft zwischen den Bewegungen des hypothetischen Lichtäthers und den mikroskopischen Bewegungen in der Netzhaut des Auges wäre heute wie vor zweitausend Jahren eine unwissenschaftliche Zutat. Sodann findet sich in der griechischen Philosophie noch hinter Platon zurück eine der primitiven entgegengesetzte und seit Feuerbach fast banal gewordene Behauptung, daß nämlich der Mensch die Götter nach seinem Ebenbilde geschaffen habe. Ich schäme mich nun ein

wenig, um des Beispieles willen die wundervollen Verse Goethes durch eine der neuen Weltanschauung entsprechende gemeine Prosa zu ersetzen: „Alle Lichterscheinungen sind subjektiv und stammen aus der spezifischen Energie des Auges; hätten wir nicht die eigene Kraft in den Gottesbegriff hineingelegt, wir könnten bei dem Gottesbegriffe nichts empfinden." So könnten wir die herrlichsten Gedichte Goethes in prosaische Fäden aufdröseln, wären im Rechte und würden doch unsäglich verarmen.

Die Überlegenheit des poetischen Spiels über den abstrakten Ausdruck zeigt sich noch schöner da, wo Goethe die Mythologie bemüht, einerlei ob er den treu bewahrten Gottesbegriff in der Einzahl oder in der Mehrzahl anwendet. Ich komme nicht darum herum, auch das Hohelied seines Atheismus zu erwähnen, den unvergänglichen Monolog des Prometheus, der ja übrigens auch dadurch ein historisches Dokument geworden ist, daß er das folgenreiche Gespräch zwischen Lessing und Jacobi über Spinoza erst anregte, nicht zu vergessen, daß der Monolog bei dieser Gelegenheit zum ersten Male gedruckt und dann feige und sinnlos durch das harmlose Gedicht „Edel sei der Mensch" ersetzt wurde.

„Ich kenne nichts Ärmeres
Unter der Sonn' als Euch, Götter!...
Hast Du nicht Alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz,
Und glühtest, jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?
Ich Dich ehren? Wofür?...
Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich!"

Dieser Aufschrei der Freiheit ist oft nachgeahmt worden, aber an einfacher Kraft und Schönheit niemals übertroffen, niemals erreicht. Und doch versteckt sich auch in diesem Wunder der Poesie der Widerspruch, der nicht zu tilgen ist, wenn ein gottloser Poet mit dem Gottesbegriffe spielt. Der Gott, dem Denker ein Nichts, bleibt dem Dichter gegenüber als ein Etwas stehen und wird von ihm angeredet als eine Person. Mit diesem dichterischen Bedürfnisse dürfte aber das lösende Wort gefunden

sein für das Rätsel, das unter dem Namen „die Religion Goethes“ geformt worden ist, selten von der voraussetzungslosen Wissenschaft, viel zu oft von den Sprechern religiöser Parteien. Die Frage nach der Stellung Goethes zu den positiven Religionen, insbesondere zum Christentum, konnte ehrlich nicht mehr gestellt werden; zu klar war es, nach allen Zeugnissen aus Briefen, Gesprächen und Werken, daß der Dichter, insofern er menschlich mit seiner Konfession zu schaffen hatte, von der Jugend bis zum Greisenalter nur zwischen ironischer Höflichkeit und temperamentvollem Abscheu schwankte. Wem das zu stark gesagt dünken sollte, der erinnere sich des Verses, in welchem die Dinge hart aufgezählt werden, die ihm wie Schlangengift zuwider sind. Viere: Rauch des Tabaks, Wanzen und Knoblauch und Christ. (Die Sache wird wahrlich dadurch nicht besser, eher noch schlimmer, daß Goethe rücksichtsvoll genug war, in den von ihm besorgten Ausgaben anstatt des letzten Wortes das Zeichen des Kreuzes zu setzen.) Goethe war kein Christ, wollte kein Christ heißen. Nicht erst seine Zeitgenossen haben den Spitznamen als eine Ehrung aufgebracht, er selbst hat sich schon einen Heiden genannt.

Ins Griechentum hatte er sich eingefühlt, wie keiner vor ihm, wie auch die Erwecker der Antike noch nicht. Glaubte er darum die Griechengötter? Was man so glauben nennt? Unsinn, natürlich. Mythologie war ihm das alles. Aber die Vorstellung „Gott“? Der Begriff „Gott“? War ihm das auch Mythologie? Nicht ganz ebenso. In der Jugend, da er den „Prometheus“ aus sich hinaus lodern ließ und den Plan zum „Faust“ faßte, im Alter, da er Gott seine Wette gegen den Teufel gewinnen ließ (wieder ist Gott nicht der Gerechte, denn er gewinnt seine Wette ruchlos sophistisch, so ruchlos sophistisch, wie der Kaufmann von Venedig seinen Prozeß gegen den jüdischen Wucherer gewinnt), immer braucht der Dichter den persönlichen Gott als Vertreter für das All, für das eine All, dem ja auch Spinoza den Namen „Gott“ gelassen hatte. Wir, die wir auf Goethe getauft worden sind, haben ein Recht, uns auf ihn zu berufen als einen, der sich zu einer gottlosen Mystik bekannte; aber buchstäblich so hat er es nicht getan. Just die Buchstaben, die den Namen GOTT bilden, hat er beibehalten, weil der Dichter, der Künstler mit dem Material der Sprache, etwas Unbenanntes nicht anrufen, nicht beschwören und nicht bannen kann, weil der Dichter auch den Geist, den er nicht glaubt, nennen muß. Und weil der Dichter Goethe so viel größer war als der an sich verehrungswürdige Naturforscher Goethe, darum unterwarf sich auch der Botaniker und der Anatom Goethe, endlich auch der Optiker dem überlegenen Dichter und bemühte mitunter den alten Namen Gottes, auch wenn er als Botaniker, als Anatom, als Optiker gottlose Mystik verkünden half.

Viertes Buch

Die letzten hundert Jahre — Reaktion — Materialismus — Gottlose Mystik

Erster Abschnitt

Die Gegenrevolution

Das Zeitalter der Aufklärung und das der Revolution schien vorüber, das der politischen und das der geistigen Revolution, das der großen kritischen und das der kleinen rationalistischen Aufklärung. Kant hatte 1784 im Sinne Friedrichs die Definition und Anklage geprägt: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit." Die von den Fürsten in den Freiheitskriegen betrogenen Völker schickten sich an, nach dem Kraftaufwande von fünfundzwanzig Jahren in die selbstverschuldete Unmündigkeit zurückzukehren. Der Wille der Machthaber ging auf Restauration und Reaktion, auch auf religiösem Gebiete.

Nach dem zweiten und endgültigen Siege über Napoleon vereinigten sich die Kaiser von Österreich und Rußland und der König von Preußen in der sogenannten Heiligen Alliance, um die Niederwerfung der großen Revolution zu verewigen. Man lacht heute über die Ewigkeit dieses Fürstenbundes, der ja wirklich schon durch die Folgen der Julirevolution gesprengt wurde; man sollte aber sich nicht darüber täuschen, daß der Kampf gegen die religiöse Aufklärung bis heute, seit hundert Jahren also, genau nach den Grundsätzen der Heiligen Alliance geführt wird: unter dem Zeichen der Heuchelei. Es gab auch in früheren Jahrhunderten frivole und gottlose Päpste und Fürsten, die trotzdem Gewissenszwang ausübten; die waren aber ehrlich genug, aus der Diskrepanz zwischen ihrer Weltanschauung und ihrer Regierungsform kein Hehl zu machen; vielleicht war das auch in Zeiten geringerer Publizität darum möglich, weil der Unglaube der kirchlichen und weltlichen Fürsten nur in einem engeren Kreise bekannt wurde. Neu, durch die Heilige Alliance gefordert, war die Sitte, sich bei jeder Gelegenheit laut und eifrig zum orthodoxen Glauben zu bekennen.

Heilige Alliance

Die französische Revolution heißt (gegenüber der englischen und der amerikanischen) die große, weil sie nicht bei der Änderung der Regierung im eigenen Lande stehen blieb, weil sie allgemein sein wollte, grundsätzliche Propaganda machte und außer der Politik auch Religion und alles umfaßte. Die erste Heuchelei der Heiligen Alliance bestand nun darin, daß die Herrscher von Rußland, Österreich und Preußen die Erhaltung der christlichen Religion vorschützten, während es ihnen einzig und allein um Erhaltung oder Wiederherstellung des Absolutismus zu tun war, meinetwegen eines patri-

archaischen Absolutismus. Die Schlagworte der Revolution mögen Selbsttäuschung gewesen sein, die Schlagworte der Heiligen Alliance waren Lügen. Das gemeinsame Christentum, in welchem das griechische Rußland, das (in der Spitze) katholische Österreich und das protestantische Preußen sich brüderlich zusammenfinden wollten, gab und gibt es nicht im Reiche der Wirklichkeit, nicht einmal unter den Gedankenwesen, kaum als eine Kultureinheit oder Christenheit, an welche die verschworenen Monarchen am wenigsten dachten. Napoleon, der Vollender der Revolution, hatte den Papst wieder einzusetzen gewagt; die Heilige Alliance schloß den Papst wie den Sultan von ihrem Bunde aus; er hätte die Religion am Ende ernst nehmen können. Was die Fürsten Europas seit Machiavelli lachend und mit gutem Gewissen getan hatten, daß sie nämlich die Gläubigkeit des Volkes als eines der Werkzeuge der Herrschaft benützten, das geschah im Namen der Heiligen Alliance weinerlich und mit schlechtem Gewissen. Wir leben heute noch im Zustande der religiösen Heuchelei der Machthaber. Und weil die Macht des Staates, trotz aller Verfassungen, extensiv und intensiv größer geworden ist, weil das studierte Bürgertum (Beamte und Gelehrte) sich der Allmacht des Staates mehr und mehr zu fügen gelernt hat, darum hat sich im 19. Jahrhundert eine widerliche religiöse Heuchelei über den gesamten Mittelstand ausgebreitet. Die Freidenker, die Unchristen, die Atheisten würden, wenn eine Volkszählung nach ehrlichen Bekenntnissen stattfinden könnte, die Mehrheit ausmachen; aber die allgemeine Heuchelei erregt den Schein, als ob die Mehrheit bei den Kirchen wäre.

Heuchelei

Nicht ganz so ausgeprägt war das Verhältnis gleich nach den Freiheitskriegen, als die Heilige Alliance gegen alle Volksfreiheiten gegründet wurde; aber schon damals hatten die Grundsätze der großen Revolution wenigstens die Intellektuellen Europas für die Dauer erobert. Daher kam es, daß der Kampf der Freidenker im 19. Jahrhundert überall nicht mehr wie einst ein Kampf gegen die Dummheit des Pöbels und die Herrschsucht der Kirche war, sondern zum großen Teile ein Kampf gegen die Heuchelei des Staates wurde. Nicht mehr Aufklärung war die Aufgabe, die das neue Jahrhundert den führenden Geistern zu stellen schien. Die Aufklärung hatte ihren Kreislauf vollendet, hatte der Philosophie und der Geschichte fast nichts mehr zu tun übrig gelassen; es war fast nur noch eine Wirkung des Trägheitsgesetzes, wenn in den Niederungen des Schrifttums, in den liberalen Zeitungen, besonders seit 1830 und dann wieder seit 1848, die Ideen der englischen und französischen Aufklärung weiter spukten, wenn endlich, in Deutschland erst seit 1870, die sozialdemokratische Agitation die Massen des vierten Standes, auch wohl die Bauern für die Aufklärung zu erobern suchte. Aber wieder war es Heuchelei bei vielen Gelehrten, als sie,

angeblich im Namen einer höheren Einsicht, jetzt die gute alte Aufklärung zu einem schimpflichen Aufkläricht machten, im Dienste der kirchlichen und politischen Reaktion. Die Feuerbach, Büchner und Haeckel waren freilich geistig rückständig, so oft sie sich auf das Gebiet der Erkenntnistheorie vorwagten; neue freie Denker hatten das Recht, sie zu bekämpfen; für die Halbgebildeten unter den Parlamentariern und Zeitungsschreibern hätte das Wort Aufklärung noch lange seinen guten Klang behalten müssen.

Aufklärung

Die Bedeutungsgeschichte dieses Wortes — dessen Verkünder und auch Götzendiener uns so lange beschäftigt haben — ist, wenn man bei der Wortgeschichte nicht stehen bleibt, überaus lehrreich. Schon Lessing stand in jedem Aufschwung seines überlegenen Geistes abseits von seinen aufgeklärten Freunden; vollends Kant war viel zu tiefsinnig, um nicht noch freier zu sein als der gesamte Rationalismus und dessen Aufklärung. Aber Kant hatte ja die beste und günstigste Definition des Begriffs geprägt. Der Teil der Menschheit, an den sein Ruf ging: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!", nennt sich nicht mehr aufgeklärt, weil er mehr ist als aufgeklärt. Der andere Teil der Menschheit scheint unbelehrbar. Unduldsam geblieben sind diese Frommen und besonders deren Anführer und Ausbeuter; unduldsam sind auch die letzten Erben der Aufklärungszeit, die Materialisten, weil auch sie Dogmatiker sind. Wenn ich fernerhin „wir" sagen werde, so meine ich uns, die wir die Aufklärung überwunden haben.

Wir stehen also im 19. Jahrhundert vor der neuen Erscheinung, daß die Skepsis, die sich bald Agnostizismus nennen sollte, nicht mehr im alten Glauben den Hauptfeind erblickte; der schien für die weltfremden Augen der freiesten Geister für immer besiegt; die Skepsis stellte sich auf ihrer Höhe die vielleicht verfrühte Aufgabe, nun auch gegen das neue gottlose Dogma zu streiten, gegen den dogmatischen Materialismus, der heute den Namen Monismus trägt. Die Führer zur Gottlosigkeit, zumeist in Deutschland, Frankreich und Italien, gewannen den Eindruck, als fiele ihnen diese erkenntnistheoretische Skepsis verräterisch in den Rücken; ja, sie setzten auch bei diesen Gegnern etwas wie Heuchelei voraus und ahnten nicht, daß die Aufklärung in einem matten, selbst oft heuchlerischen, wässerigen Deismus stecken geblieben war, daß die endgültige Auflösung des Gottesbegriffs just der entschiedensten Skepsis vorbehalten blieb, der Sprachkritik. Mit um so heftigerer Erbitterung machten sich die gottlosen Popularschriftsteller daran, im Genusse gesteigerter Freiheit die Bevormundungen abzuschütteln, die eine — wiederum heuchlerische — Gesetzgebung gegen das freie Denken festzuhalten oder neu zu errichten suchte.

Das ist die Gruppierung des 19. Jahrhunderts, die „uns" öfter, als wir zugeben wollen, noch heute hin und her schiebt. Die wenigen Selbstdenker, die Philosophen und Forscher, widmen sich, weil es eine Universalität des Wissens nicht mehr gibt, ihren kleinen oder großen Spezialaufgaben, erkennen die Theologie als einen mitberechtigten Wissenszweig nicht mehr an und stehen außerhalb oder über der religiösen wie der antireligiösen Bewegung. Die Lenker der Staaten, die Monarchen und ihre Ratgeber, sind meistens Indifferentisten, also Heuchler, sofern sie die Macht einer Kirche zu stützen oder zu festigen suchen; die Leiter von Republiken müssen sich im politischen Kampfe auf den gleichen Ton stimmen. Selbstverständlich gibt es unter diesen Machthabern, die durch Geburt oder durch die Auswahl der Streberei zu so hohen Stellen gelangt sind, Männer des geistigen Durchschnitts, Mittelgut, die bald ein bißchen mehr, bald ein bißchen weniger den ererbten Glauben bewahrt haben und die darum vom Vorwurfe der Heuchelei nicht eigentlich getroffen werden. Aber ein bißchen Unehrlichkeit und schlechtes Gewissen steckt doch überall hinter dem anerkannten Grundsatze: dem Volke müsse die Religion erhalten bleiben, die es nicht mehr besitzt. Nun hat es jedoch die Heilige Alliance nicht gewagt oder nicht erreicht, alle Freiheiten wieder aufzuheben, die, gut oder schlecht, aus der Zeit der Aufklärung und der großen Revolution auf uns gekommen sind. Diese Freiheiten stehen fast in allen Verfassungen. Die politischen Kämpfe scheinen sich seit hundert Jahren ausschließlich um wirtschaftliche Dinge zu bewegen, um die uralte Frage, ob die geschichtlich gewordenen Vorrechte des Feudalismus und des Reichtums weiter zu ertragen seien; den Untergrund dieser politischen Kämpfe bildet aber nach wie vor, mehr, als die Realpolitiker ahnen, der Gegensatz zwischen Bevormundung und freiem Denken. Im ganzen und großen sind doch die Führer zur wirtschaftlichen und zur geistigen Freiheit die gleichen Menschen, wenigstens in geläufigen Phrasen. Und gegen sie arbeitet in Legislative und Exekutive eine juristische Heuchelei, die gewöhnlich nicht weiß, daß sie mit der religiösen Heuchelei eng verbündet ist.

Diese Heuchelei der Machthaber (durch die Umshimmelswillen-Revolution von 1918 hat sich darin noch nicht viel geändert) ist jetzt so offenkundig, daß man im Finstern an sie stoßen muß; so war es nicht immer, so war es nicht vor hundert Jahren, als die geistige Jugend sich anschickte, die Dramenbilder der Weltgeschichte nach rückwärts zu drehen, wie es so lustig in Tiecks romantischer Posse geschieht.

Romantik

Die Romantik (ich denke im folgenden zumeist an die sogenannte ältere Romantik) steht in dem Rufe, die mittelalterliche Weltanschauung und somit den robustesten katholischen Gott- und Geisterglauben wiederbelebt zu haben; in Wahrheit galt der Haß der Romantik überall der Aufklärung des

18. Jahrhunderts, die eben durch Kants Vernunftkritik philosophisch, durch die Romantik literarisch vernichtet werden sollte. Dieser Ruf der Romantik ist berechtigt, wenn man den nüchternen, phantasielosen Rationalismus der späten Berliner Aufklärer für die einzige Form der Freidenkerei hält; dann waren aber auch schon die Stürmer und Dränger Vorläufer der Romantik. Wie erklärt es sich aber, daß diese aufklärungsfeindliche, bald zur positiven Religion zurückflüchtende Schule zugleich reaktionär und rebellisch war? Daß ihr geistreichster Kopf, Friedrich Schlegel, die große französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes „Wilhelm Meister" für die drei großen Tendenzen der kommenden Zeit ausgeben konnte? Die Staatsumwälzung, die alles auf die Vernunft stellte, also auf den Kopf, das System des Philosophen, der um seines Atheismus willen Jena verlassen mußte, den Roman des großen Heiden Goethe?

Die Lösung dieses Widerspruchs scheint mir, wenn man nur die Störungen der Hauptlinien durch kleine Menschlichkeiten der männlicheren und der weiblicheren, der katholischen, der protestantischen und der jüdischen Romantiker außer Betracht läßt, nicht gar so schwer zu sein. Zunächst waren die Romantiker blutjunge Leute, schon darum Rebellen und geneigt, die Revolutionen der letzten Jahre für die letzten Revolutionen der Welt- und Geistesgeschichte zu halten. So schwärmten sie mit jugendlicher Unklarheit für die französische Revolution, die ihrem poetisch (so recht eigentlich erst später) bewunderten Mittelalter politisch erst ein Ende bereitet hatte; so schwärmten sie für Fichte, der ihnen in allem unähnlich war, ähnlich (auch erst später) erst wurde durch die Vaterlandsliebe und den gemeinsamen Zorn gegen Napoleon. Umgekehrt war die Entwicklung ihres Verhältnisses zu Goethe. Als die Spätromantik in Poesie und Malerei immer mehr verchristelte und Goethe endlich, nach langem Zögern, seinen Kunst-Meyer mit einer Absage beauftragte, kam es zu einem Zerwürfnis zwischen der Schule und dem von ihr vergötterten Dichter. In den Anfängen jedoch waren die Brüder Schlegel mit ihrer Gefolgschaft in ihrem Denken, ihrem Lebensideal und ihrem Dichten die getreuesten Anhänger und Anbeter Goethes, nahmen keinen Anstoß weder an seiner dezidierten Unchristlichkeit, noch an der Unkirchlichkeit des „Faust"; sie beriefen sich auf die Worte des großen Heiden, als ob es Aussprüche einer heiligen Schrift gewesen wären. Ja ich glaube, man könnte die ganze Romantik als das Bestreben des jungen Geschlechts definieren, sich die neue Gedanken- und Gemütswelt Goethes ganz zu eigen zu machen, sich diese Geistesschätze mit mehr Bewußtsein zu eigen zu machen, als der unbewußt Schaffende selbst es vermocht hatte. Denn die Romantiker waren um so geringwertigere Dichter, als sie sich ihrer großen Absichten bewußter waren; Friedrich Schlegel war

unter ihnen der unbegabteste Dichter und wußte am besten, was sie alle wollten. Vom Novalis wurde Goethe für den Statthalter des poetischen Geistes auf Erden erklärt. Persönlich hätten sie ihn alle gern zum Stifter ihrer Sekte ausgerufen. In jeder Unterhaltung zwischen ihnen wurde Goethe zum Orakel; das wurde so unerträglich, daß Steffens, selbst ein Adept, einmal die Blasphemie ausstieß: „Bleibt mir mit dem verdammten Goethe vom Leibe!" Das Bild Goethes, das wir alle für die vera ikon halten und das heute bereits von geheimrätlichen Professoren vor gemischtem Publikum feierlich nachgezeichnet wird, ist uns nicht erst von Bettina und den Berliner Jüdinnen überliefert worden; nein, schon die ersten Romantiker haben Goethe so gesehen und uns ihn so sehen gelehrt, wie sie ihn sahen. Da wo Heine mit schöner Ehrfurcht von Goethe redet, noch unbeirrt von der Dichtereitelkeit, die auch in Goethes Gegenwart den Lorbeerkranz nicht vom Haupte nehmen will, da sieht noch Heine den großen Heiden mit den Augen von Friedrich Schlegel, vom Novalis und von Tieck. Das Heidentum störte diese verwogenen Himmelsstürmer durchaus nicht. Der junge Schelling war noch goethisch genug, sich in Knittelversen zu griechischer Lebenslust zu bekennen. Und Weltbürger waren sie noch wie Goethe, Kosmopoliten, wie alle Bewunderer der großen Revolution, wie Georg Forster. Wackenroder meinte gegen Tieck: „Was will man denn in unseren Zeiten mit dieser Vaterlandsliebe?" Und für die Freiheit glühten sie wie Goethes Egmont. Wilhelm Schlegel schrieb für ein Fest des Weimarer Herzogs ein Festspiel zur Jahrhundertwende. Das neue Jahrhundert will das alte nicht als Mutter anerkennen; das ruft den Teufel zu Hilfe, wird aber selbst von ihm geholt. Wer aber sind die Eltern des neuen Jahrhunderts? Der Genius und die Freiheit. Wir hören von neuem die Schlagworte, die der Sturm und Drang sich aus Frankreich oder unmittelbar aus England geholt hatte; und zunächst, wie jetzt die Romantik, auf die Poesie angewandt hatte. Wie Goethe wollten die Romantiker die Deutschen aus Philisterketten retten.

Auch Friedrich Schlegel, als Jüngling ein Atheist, bald darauf in seinen Träumen ein Religionsstifter, nicht im Leben, kam über Goethes religiöse Stimmung nicht hinaus. „Gefühl ist alles." Man hatte furchtbar viel gelesen, überblickte mit umfassender Bildung alle Mythologien der Jahrtausende, Heidentum, Christentum, Pantheismus und den neu entdeckten Orient dazu, und hatte nun die Qual der Wahl. Man war skeptisch bis auf die Knochen, verwechselte aber diese Skepsis mit einem Eklektizismus auf dem Scheidewege. Und weil man — das ist der Kernpunkt — die Sehnsucht nach einer neuen Religion mit dieser selbst verwechselte, glaubte man die neue positive Religion gefunden zu haben. Man lief den goldenen

Schüsselchen nach, auf denen der Regenbogen steht. Man suchte die blaue Blume. Schließlich wurde der Katholizismus das Philisterium, in welchem die müden Religionsstifter Ruhe fanden.

Von Hause aus waren die Romantiker recht gottlose Pantheisten. Natur, Universum, das waren ihre Gottheiten. Selbst der Novalis schrieb einmal: „Gott hat gar nichts mit der Natur zu schaffen.“ Und Schleiermacher war ein arger Heide. Ich könnte es paradox so ausdrücken: die Romantiker zogen am Ende den Katholizismus vor, weil er heidnischer war als der Protestantismus und weil das Heidentum die Religion des Lebens war. Auch spielte ein Wortfetisch mit; „katholisch“ heißt eigentlich „allgemein“, und weil man Sehnsucht nach einer Universalreligion hatte, begnügte man sich mit der katholischen, die sich selbst die allgemeine nannte. Was Friedrich Schlegel nicht verhinderte, richtig zu sehen, es gäbe so viele Religionen wie Individuen. Der Gott der Romantiker war das Universum, aus den besonderen Augen eines Poeten angeschaut; ähnlich wie ein Menschenalter später bei David Strauß (nicht mehr Gott) nur das höchste Wesen das Universum war, mit den Augen eines Naturphilosophen betrachtet. Als 1799 Fichte wegen seines bescheidenen Atheismus verfolgt und auch von Goethe preisgegeben wurde, fühlten sich alle Romantiker noch mitgetroffen; Wilhelm Schlegel konnte noch sagen: „Der wackere Fichte streitet eigentlich für uns alle; und wenn er unterliegt, so sind die Scheiterhaufen wieder ganz nahe herbeigekommen.“ Und nach Erscheinen von Schleiermachers *) Reden über die Religion (im gleichen Jahre 1799) durchschaute

Schleiermacher

*) Schleiermacher (geb. 1768, gest. 1834) muß ein höchst anregender, ja entzückender Mensch gewesen sein und hat auf die protestantische Theologie in Deutschland mächtig eingewirkt. Bald nach seinem Tode hat Gutzkow die „Vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde“ in unkritischer Bewunderung neu herausgegeben, und heute noch berufen sich auf Schleiermacher die Gebildeten, die den Pelz waschen wollen, ohne ihn naß zu machen. Schleiermacher war aber nur Theologe und verdient keine ehrenvolle Stellung unter den Befreiern des Geistes. In literarischen und politischen Nebenfragen zeigte er mitunter einige Tapferkeit, in der Hauptsache fand er nach seiner Jugend niemals mehr den Mut zu einem Bekenntnis. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts war so eine Zurückhaltung noch eines Mannes würdig, zu Anfang des 19. war sie entweder Unehrlichkeit oder Feigheit. Der berühmte Prediger an der Berliner Dreifaltigkeitskirche glaubte weder an die Kirche noch an die Dreifaltigkeit; der Mitarbeiter an der Union glaubte weder an Luther noch an Calvin. Es gibt kaum eine Partei, der man diesen Schriftsteller nicht zugesprochen hätte, vom Kryptokatholizismus bis zum Atheismus; daß er in seinem Herzen dem Atheismus sehr nahe stand, ein Unchrist war und einen persönlichen Gott nicht erfahren hatte, das beweisen Sätze wie: „Wir wissen nur über das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber über ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich.“ Die endlos zitierte Redensart, Religion sei das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, läßt sich nach Bedarf auf jeden Unglauben deuten und auf jeden Aberglauben. Wenn er einmal das „Wesen“ Gottes eine Phantasie nannte, so ist das freilich nicht so gemeint, gottlos, als wäre Gott nur ein Gegenstand der Phantasie, er meinte etwa: die Schöpfung sei ein Phantasieprodukt; aber so eine unchristliche Geistreichigkeit hätte der Prediger Schleiermacher auf der Kanzel niemals vorzubringen gewagt. Es klaffte ein Widerspruch

die kluge Jüdin Dorothea den Selbstbetrug in der neuen Bewegung: „Das Christentum ist hier à l'ordre du jour; die Herren sind etwas toll. Tieck treibt die Religion wie Schiller das Schicksal." Die Vergleichung war um so boshafter, als die Schlegel und ihr Kreis Schiller nicht leiden konnten: wie Schiller das antike Schicksal poetisch benützte, ohne daran zu glauben, so arbeiteten die Weltleute unter den Romantikern mit dem Christentum, ohne es zu glauben. Die Gestalten der Religion waren bestenfalls zu Symbolen geworden, den trockeneren Seelen wohl auch nur zu Allegorien; man begann die Religion als die neueste romantische Mode zu tragen. Mit dem Worte „Religion" wurde ein lächerlicher Mißbrauch getrieben, worüber sich denn auch Tieck, der niemals übergetreten ist, einmal weidlich lustig gemacht hat. In dem Gespräche zwischen Autor und Bewunderer. Der Autor versteht den Bewunderer nicht. Darauf der Bewunderer: „Haben Sie das Verstehen nie bis zur Religion getrieben? ... Ich mache mir alles zur Religion und sitze dann auf einem gepolsterten Thron." Dem Autor wird dumm im Kopfe von den Gedichten seines Bewunderers; darauf dieser: „Sie treiben wohl Ihr Zuhören bis zur Religion? ... Doch jetzt muß ich gehen, denn wenn ich bleibe, ich das Abschiednehmen bis zur Religion treibe."

Eine Mode ist kein Bekenntnis. Von diesem Spielen mit einem christelnden Pantheismus scheint noch ein weiter Weg übrig zu sein zu einem förmlichen Übertritte zum Katholizismus. Gewiß, Zeitumstände und menschliche Schwächen mögen mitgewirkt und den Schein von Heuchelei erzeugt haben; zuerst die Reaktion in Preußen nach dem Tode Friedrichs, dann in Paris die schnelle Abkehr von dem Vernunftkultus, dem Theophilanthropismus, und die Wiedereinsetzung Gottes und seines Statthalters, später die freiheitfeindliche Macht der Heiligen Alliance drängten alle feigen Herzen in den Glauben hinein. Aber es wäre ungerecht, die romantischen Dichter und Maler der Bestechlichkeit zu beschuldigen, wie es Heine getan hat; selbst der durchaus protestantisch denkende Gervinus hat die Romantiker gegen diesen Vorwurf in Schutz genommen. Auch wenn die Malersleute, wie Overbeck, katholisch wurden, weil sie durch den alten Glauben so große Künstler zu werden hofften wie die alten Maler, so war das mehr töricht als unsittlich. Und es scheint mir unverkennbar, daß eine ähnliche Torheit auch viele Dichter und Denker der Romantik verführte. Offenbar hatten

---

zwischen seinem Leben und seiner Überzeugung, schlimmer als bei seinen weltlichen romantischen Freunden. Dilthey hat ihn in seinem „Leben Schleiermachers" zu einem Geisteshelden gemacht, nicht immer mit gutem Gewissen; dennoch bleibt Diltheys Buch sehr lesenswert, wie ein von Lenbach gemaltes Porträt schön bleibt, auch wenn es dem Original nicht ähnlich sein sollte.

doch die Dante und Calderon einen innigen Glauben an die Religion, die die Folie ihrer Dichtungen war; nach der Innigkeit dieses Glaubens sehnten sich besonders die poetisch unbegabteren unter den Romantikern und machten unbewußt den Trugschluß: wenn die Menschen im Mittelalter innig glaubten, so lag das an dem Glauben des Mittelalters. Vom Protestantismus beachteten sie nur die rationalistischen Ausläufer und diese verglichen sie nicht ganz mit Unrecht mit einer sich selbst malenden Mühle. Es ist eine gute Bemerkung von Ricarda Huch (Blütezeit der Romantik, S. 360), daß die Romantiker, als sie katholisch wurden, das Mittelalter wiedergebären wollten, wie die Renaissance das Altertum neu beleben wollte; wie Schiller noch seiner Sehnsucht nach den Göttern Griechenlands Ausdruck gab, — ohne überzutreten. Bei Dorothea Schlegel ist es ganz deutlich, wie sie, erst Jüdin, dann Protestantin, endlich (1808, mit Friedrich zusammen) katholisch im Irrgarten der Religionen umhertaumelte. Nicht bewußt unwahr. Die christlichen Männer der Romantik brauchten nicht die Etappe des Judentums; aber zwischen dem mit der gehaßten Aufklärung zusammengeworfenen Protestantismus und einem Katholizismus ihrer Phantasie taumelten sie ebenso hin und her. Manche von ihnen hielten sich an den poetischen Marienkultus oder sahen im Katholizismus einen unerreicht schönen Wunderbau oder die Urreligion; andere mögen in einer Verzweiflung über ungebändigte Sinnlichkeit in der Möglichkeit der Beichte eine Rettung vor Selbstanklagen gesucht haben. So nicht nur Zacharias Werner, „das Schwein mit Gewissen". Das entscheidende Urteil hat wohl der milde und feine Wilhelm Grimm sehr viel später gesprochen, da er über Clemens Brentano, den leidenschaftlich frommen, an den Mystiker Görres schrieb: „Ich glaube, es quält ihn selbst am meisten, daß es Stunden gibt, in welchen er nicht weiß, was wahr in seiner Gesinnung ist."

So konnte es geschehen, daß die Romantiker mit all ihrer Sehnsucht nach einer neuen positiven Religion die Freigeisterei in Deutschland eher förderten als hemmten. Viele von ihnen flüchteten freilich in den Katholizismus, weil dieser ihnen als die heidnischeste oder farbigste Form des Christentums erschien, aber sie glaubten nicht so recht, und auch die gläubigsten Halbdichter und Halbmaler hätten nicht sagen können, ob ihre Gesinnung echt war. Der Grundsatz, dem Volke müsse die Religion erhalten bleiben, war ihnen fremd, weil sie in ihrem idealistischen Egoismus Aristokraten waren; recht gut aber hätten sie den Grundsatz aufstellen können: „Den Dichtern muß die Religion erhalten bleiben." Sie waren in der Poesie, was die denkenden Schauspieler auf der Bühne, was die denkenden Köche in der Küche sind: sie kannten alle Ingredienzien und wußten, daß irgendeine Religion unbedingt dazu gehörte.

Als die Romantiker so oder so abgewirtschaftet hatten (viele von ihnen überlebten die Schule noch lange), trat das junge Deutschland an ihre Stelle, durchaus freigeistig, politisch gerichtet, französelnd, überall also in scheinbarem Gegensatze zur Romantik. Der Gegensatz verblaßt aber, wenn wir jetzt übersehen können, daß auch die Romantiker vielfach vom Atheismus und von der französischen Revolution ausgegangen waren. Was das neue Geschlecht vom alten trennte, war wirklich nur die Politik und der neue Sozialismus; die Romantik wollte eine Dichterschule sein und konnte für diesen Zweck die Religion nicht entbehren, sie klammerte sich an Gott, auf die Gefahr hin, daß er nicht existierte; das junge Deutschland wollte sich nach der Julirevolution als politische Schule auftun, erblickte in der Kirche den Erzfeind und leugnete Gott, auf die Gefahr hin, daß er existierte.

Ich schreibe keine Literaturgeschichte und habe es darum nicht nötig, der geschichtlichen Entstehung der jungdeutschen Schriftstellerei (auf die ich später noch werde zurückkommen müssen) nachzugehen. Die Formel, daß ein junges Geschlecht das Lebenswerk Goethes sich aneignen und fortführen wollte, ließe sich für das junge Deutschland ebenso verwenden wie für die Romantik; um die Jahrhundertwende stand Goethe auf der Höhe seiner männlichen Kraft, die Romantik vergötterte ihn, nur daß die Unterwerfung mit der Zeit zum Aufstande führen mußte und führte; bald nach der Julirevolution starb der Greis Goethe und auch das junge Deutschland wagte es, ein Erbe des großen Deutschen anzutreten, diesmal das des großen Heiden; nur daß jetzt s c h e i n b a r innigstes Verständnis und s c h e i n b a r e r Haß (Gutzkow und Börne) nebeneinander einhergingen. Doch die neuen Goethe-Erben waren ungoethisch wie in den Zielen, so in der Form ihrer Schriften; die Ziele hatten sie sich aus Frankreich geholt, Revolution in Kirche und Staat, die Form holten sie sich von dem Gegenfüßler Goethes, von Jean Paul. Man braucht nur eine Seite von Börne oder vom jungen Gutzkow aufzuschlagen, um sofort die Abhängigkeit zu erkennen, in welcher der geistreichste Führer des jungen Deutschland und der Außenseiter Börne zu Jean Paul standen; aber auch auf die Prosa Heines hat der Bilderreichtum Jean Pauls stärker gewirkt, als beachtet worden ist. Und dieser Jean Paul, in seiner Sprache, in seiner religiösen Überzeugung, in seinem Mangel an historischem Interesse (während die romantische, die historische Schule aufkam), in seiner ganzen Weltlichkeit ein Antiromantiker, war doch als Dichter ein Romantiker wider Willen.

Wir kennen schon Jean Pauls Gedanken über Gott. Seine Stellung zu den beiden gottlosesten Philosophen nach Kant wird uns nicht sonderlich zu Klarheit verhelfen. Der Angriff gegen Fichte gilt einzig und allein dem verstiegenen metaphysischen System, nicht dem freien Denken; Jean

Paul litt an einem ähnlichen Übermaß des Subjektivismus wie Fichte, und seine Clavis war nur eine Tat der Selbstbefreiung. Die Anerkennung Schopenhauers wiederum darf man nicht als eine Zustimmung zur Gottlosigkeit betrachten, weil die Kritik damals doch nur die erste Fassung von „Welt als Wille und Vorstellung" betreffen konnte, Schopenhauer in dieser ersten einbändigen Ausgabe noch recht scholastisch war und mit seinen Blasphemien noch zurückhielt, und weil Jean Paul ausdrücklich mehr Bewunderung als Zustimmung für den neuen Denker ausspricht. Aber die Freidenkerei Jean Pauls äußert sich an hundert Stellen seiner krausen Schriften; wir haben es gar nicht nötig, uns besonders auf seine Urteile über Zeitströmungen zu berufen; daß er der großen Revolution in Frankreich treu blieb, als selbst Männer wie Klopstock und Schiller abtrünnig wurden, daß er die Romantik klipp und klar die „Poesie des Aberglaubens" nannte. Ich kann es mir aber nicht versagen, einige Sätze nachzutragen, die Jean Paul nicht als Dichter, sondern (soweit ihm das möglich war) als wissenschaftlicher Denker ausgesprochen hat (just als geistiger Führer), in seiner Erziehungslehre (Levana 1807), in den Paragraphen über die Bildung zur Religion und über den Kinderglauben. Es ist nur oft schwer, die Schlange unter den Blumen seiner Sprache zu entdecken.

„Es gab viele Religionen, aber es gibt nur Ein Sittengesetz; in jenen wird immer ein Gott ein Mensch, und also mannigfach umhüllt, in diesem ein Mensch Gott, und entkleidet ... In unserem Zeitalter sind die heiligen Haine der Religion gelichtet und abgetrieben, die Landstraßen der Sittlichkeit aber gerader und sicherer geführt." Ein religiöser Verfall sei vorhanden, dafür jedoch der sittliche Sinn schärfer geworden; man baue nicht mehr in die Höhe, sondern mehr in die Weite; ein irreligiöses Land sei nicht zugleich ein unsittliches Land. „Es versteht sich, daß hier überall nicht die Rede ist von jener Bettler-Religion, die solange vor der Himmelspforte betet und singt, bis ihr der Petruspfennig herausgelangt wird." Allerdings folgt darauf eine mystische Phantasie über den „Laut Gott", über den Urfreund; Fenelon wird zitiert, ein Kind, Weib, Mann, Engel zugleich.

Wie sei nun das Kind in die neue Welt hineinzuführen? Nicht durch Beweise für die Existenz Gottes. Aber auch die Vorschrift Rousseaus, den Kindern erst im reiferen Alter von Gott zu reden, sei bedenklich; sie erfahren da von einem Vater erst, wenn sie einen Vater nicht mehr brauchen. Symbole und Empfindungen soll man dem Kinde geben, nicht bloß aussprechliche Worte für das Unaussprechliche. Und soll die Kinder nicht beten lehren; Kindergebete seien eigentlich nur Überreste des jüdisch-christlichen Opferglaubens. „Ein Tischgebet vor dem Essen muß jedes Kind verfälschen." Man lehre Toleranz für alle Religionen und hüte sich, durch Furcht,

die selber vom bösen Geiste geschaffen ist, den Gott der Kindheit entstehen zu lassen. „Soll der Teufel der Großvater Gottes werden?“ Wer ans Unendliche glaube, an die Ewigkeit, der brauche den Unendlichen nicht oder den Ewigen. Wer mit dem edeln Spinoza das All in Ein ungeheueres Licht und Leben und Wesen verwandelt, der habe und gebe Religion.

„Am wenigsten stützt Religion und Sittlichkeit auf Gründe. Kirchen werden von der Pfeilermenge verfinstert. Das Heilige in Euch wende sich, ohne syllogistische Mittler, an das Heilige im Kinde.“

Man sieht, Jean Paul bleibt sich selber treu, frei von jedem Dogma und jeder Kirchlichkeit; noch bemüht er den Namen Gottes, aber freier als Kant holt er aus der Tiefe des Gemüts keine Christlichkeit heraus, sondern nur Menschenliebe, freier als Rousseau lehrt er kein persönliches höchstes Wesen. Nicht nur an der Sprachform Jean Pauls, die uns heute stört, auch an seiner Überwindung *jeder* religiösen Form hatte das junge Geschlecht sich geschult, das nach Goethes Tode in Verbindung mit dem jungen Europa die Welt zu erneuern hoffte. Erst dem internationalen, revolutionären jungen Europa stellten sich die wieder mächtig gewordenen Jesuiten als Todfeinde entgegen.

Jesuiten

In den Jahren von der Schlacht von Waterloo bis zur Julirevolution war eben im ganzen Abendlande außer der politischen Restauration die religiöse Reaktion am Werke gewesen. Unter der Führung des wiedererstandenen Jesuitenordens. Einst hatte Loyola, der vielleicht ein Ekstatiker, ganz gewiß aber ein Meister der Staatskunst gewesen war, den Orden gegründet als ein leichengehorsames Werkzeug der Gegenreformation. Jetzt, als Napoleons Stern erlosch, drohte die ernsteste Gefahr nicht mehr von der Reformation, auch nicht mehr von der Aufklärung, sondern von der Revolution; das alte, nicht zerschlagene, nur versteckte Ordenswerkzeug wurde wieder hervorgeholt. Es ist kein Zufall, daß die Bulle, welche die Jesuiten zurückrief, vom Sommer 1814 datiert ist;*) wenige Monate vorher war Paris von der Heiligen Alliance eingenommen worden. Wie es kein Zufall gewesen war, daß den Jesuiten die stärksten Privilegien bald nach der Bartholomäusnacht vom Papste verliehen worden waren.

*) Ich kann nicht sagen, ob die Geschichtschreibung schon genügend auf den überaus vorsichtigen Wortlaut dieses Breve („Sollicitudo omnium“) geachtet hat. Die Angst vor Napoleon saß dem Papste offenbar noch in den Knochen. Wie beiläufig wird erwähnt, daß die Fortdauer des Jesuitenordens schon 1801 und 1804 anerkannt worden sei, auf Wunsch des russischen Kaisers und auf Bitte des Königs beider Sizilien. Der Leiter der russischen Jesuiten wird einfach zum neuen Ordensgeneral ernannt; Abschaffung von Mißbräuchen im Orden, „wenn sich etwa (was Gott verhüte) solche eingeschlichen hätten“, werden der römischen Kurie vorbehalten, in der fast unübersetzbaren Sprache der Kurie. Endlich werden die wieder in Gnaden aufgenommenen Jesuiten allen Landesfürsten und Bischöfen ausdrücklich bestens empfohlen. So bescheiden waren päpstliche Bullen seitdem nicht wieder.

Ich habe nicht in dem alten Prozeß gegen die Jesuiten zu plädieren, ich habe nur auf einige Beziehungen hinzuweisen, die zwischen den Jesuiten und der Aufklärung, dann zwischen den Jesuiten und der Religion bestanden. Wir haben gesehen, wie rein politische Motive den Freidenker Napoleon bestimmten, da er Gott und die römische Kirche wieder erweckte, um der Revolution ein Ende zu machen. Ihm schwebte vor, als letztes Ziel, ganz gewiß ein unerhörter Cäsaropapismus, d. h. ein gefügiger Papst, der dem allmächtigen Weltimperator zu gehorchen hatte. Die russische Katastrophe rettete nicht nur die sogenannte Freiheit der Völker, sondern auch die Kirche, die nachzugeben im Begriffe war; schon war Napoleon vom Papste das Recht zugestanden worden, französische Bischöfe zu ernennen, nur die „schwarzen Kardinäle" leisteten noch Widerstand. Da ging die große Armee im Eise Rußlands zugrunde und das Heer der Jesuiten wurde dort neu organisiert: nicht mehr gegen die Reformation, um die sich die Heilige Alliance nicht mehr kümmerte, nur noch gegen die Revolution und — als nach einigen Jahrzehnten die Revolution wesentlich sozial geworden war — gegen den Sozialismus. Doch die Jesuiten hatten den Kampf auf der neuen Front ja schon vor ihrer Aufhebung begonnen.

Die Freidenkerei der Enzyklopädisten hatte die Jesuiten wieder auf den Plan gerufen, die fast unmögliche Erfolge erreicht hatten und jetzt ihre neue Aufgabe darin erblickten, die neuen Feinde des römischen Papsttums ebenso rücksichtslos und mit allen Mitteln zu verfolgen. Die Kompagnie Jesu war auf den Namen des Heilands getauft und von Loyola selbst schon zu einem geistigen Heere der päpstlichen Weltmacht eingerichtet worden; zu einer Streitmacht für die geschichtlich gewordene christliche Religion, ohne jeden Sinn für die Religion Jesu Christi. Zur Zeit der Bestätigung des Jesuitenordens (1540) schien der Protestantismus der einzige gefährliche Feind der päpstlichen Herrschaft; jetzt, zweihundert Jahre später, wurde (anstatt des glaubensinnigen Abfalls von Rom) der Abfall vom Christentum, von jeder positiven Religion, die unerwartete Gefahr. Die französischen Aufklärer richteten ihre Kritik und ihren Spott gegen alle Dogmen und alle Gebräuche der katholischen Kirche, die in Frankreich seit Aufhebung des Edikts von Nantes die christliche Kirche bedeutete, aber gegen kein Institut der Kirche wurde darum der Krieg so erbittert geführt wie gegen den übermächtigen Jesuitenorden. Die Aufhebung des Ordens galt für einen Sieg der Enzyklopädisten. Es war ein Scheinsieg, wie wir heute wissen. Die Mitglieder des Ordens duckten sich nur oder bekleideten sich mit der Eselshaut. Just die zuverlässigsten Jesuiten flüchteten nach dem Reiche der zynischen Atheistin Katharina und warteten dort ihre Zeit ab. Das war ja immer der ungeheuere Vorteil der römischen

Kirche, daß sie als juristische Person von Leben und Tod ihrer Häupter unabhängig war und sich Zeit lassen konnte.

Aufhebung des Ordens

Es wäre also eine Geschichtsfälschung, mindestens eine Einseitigkeit, wollte man den katholischen Historikern die Behauptung nachsprechen, der Ansturm gegen den Jesuitenorden sei auf eine Verschwörung der Enzyklopädisten zurückzuführen; so mächtig waren Voltaire und d'Alembert denn doch nicht, daß die Höfe von Frankreich, Portugal und Spanien, daß endlich die päpstliche Kurie auf Befehl der Freigeister den Ast abgesägt hätten, auf welchem die geistlichen und weltlichen Fürsten saßen. In Wahrheit hatten sich die Jesuiten seit ihrer Begründung, und gar erst nach ihren ungeheueren Erfolgen, bei allen älteren Orden verhaßt gemacht, waren in Spanien selbst von Dominikanern aus theologischen und moralischen Gründen bekämpft worden, hatten sich in Frankreich nie wieder völlig von der Niederlage erholt, die sie durch Pascal erlitten hatten;*) in Wahrheit waren die Jansenisten die Todfeinde der Jesuiten. Was aber zumeist zur Austreibung der Jesuiten aus Portugal, Spanien, Frankreich und den italienischen Staaten, sodann zur kirchlichen Aufhebung des Ordens beitrug, die Geldfrage, die Überzeugung von der ökonomischen Schädlich-

---

Pascal

*) Ich habe nur ungern darauf verzichtet, Blaise Pascal (geb. 1623, gest. 1662), einen der scharfsinnigsten Franzosen des 17. Jahrhunderts und einen ihrer tiefsten Schriftsteller, bereits im zweiten Buche hinter den großen Zweiflern anzuführen; zu den lachenden Zweiflern gehörte er auf keinen Fall, da er sich das Lachen wie jede andere Lebensfreude seit seiner Bekehrung oder Erkrankung abgewöhnt hatte; doch auch überhaupt zu den religiösen Zweiflern ist er nicht einfach zu rechnen, nicht im Sinne der Geistesbefreiung, weil er in seinen späteren Hauptschriften seine ganze Kraft aufbot, sein Christentum gegen den Unglauben zu verteidigen. Wenn er ein Ketzer war, so war er ein pietistischer Ketzer, im alten guten Sinne des Wortes Pietismus. Ich habe eben von seiner Bekehrung oder Erkrankung gesprochen und damit schon angedeutet, daß ich die leidenschaftliche Frömmigkeit seiner letzten Jahre für eine pathologische Erscheinung halte. Er geriet einmal, wenig über dreißig Jahre alt, dadurch in Lebensgefahr, daß seine Wagenpferde scheu wurden; er wurde wie durch ein Wunder gerettet. Es wäre eine würdigere Aufgabe für die Psychiatrie, anstatt den Jugendsünden von Goethe, Kleist und Nietzsche nachzuspüren, die Folgen des Choks bei Pascal medizinisch festzustellen. Bemerkenswert wäre da, daß Pascal, seitdem ihn die scheuen Pferde an den Rand eines Abgrunds gezerrt hatten, immer wieder einen materiellen Abgrund neben sich erblickte, den er zuletzt bildlich nahm: für den Abgrund des Unglaubens. Er war von Jugend auf kränklich gewesen, innerlich, beschaulich; aber nach dem Chok wandelte sich sein Geist: der Lebemann, der ausgezeichnete Mathematiker und Physiker wurde nicht nur kirchenfromm, in der Richtung des Jansenismus, sondern so brutal abergläubisch, daß er unter seinen Kleidern außer einem Stachelgürtel auch ein heilbringendes Amulett trug; denn es wird wieder nur eine Legende sein, daß dieser Pergamentstreifen nur einige Worte festgehalten habe, die Gott selber zur Rettung seiner Seele zu ihm gesprochen hätte; das Bild eines kindlichen Heiligen, das seine erste Biographin von ihm entworfen hat, ist nur für seine letzten, kranken Jahre zutreffend, wie denn Schwestern nicht immer zu trauen ist, wenn sie das Leben eines überragenden berühmten Bruders erzählen. So erwähnt die Schwester Pascals kaum mit einem Worte das moralisch und geschichtlich vernichtende Buch gegen die Jesuiten, die „Lettres écrites à un provincial". Der erste dieser Briefe (1656) war bestellte

keit des Ordens, das hing schon wieder mit der geistigen Aufklärung zusammen, weil die Lehre der Physiokraten doch in ganz Europa mit der antichristlichen Propaganda verbunden war. Und schließlich hätte man blind sein müssen, um nicht zu sehen, daß die Enzyklopädisten das Feuer schürten, als sie vernahmen, es bereite sich ein Schlag gegen die Jesuiten in den Kabinetten vor. Nur lagen die Dinge nicht so einfach, wie katholische und antikatholische Bücher es darstellen. Als der Orden aufgehoben wurde, gewährte ihm just Friedrich der Große eine Freistatt in Schlesien; und nach der Wiederbelebung des Ordens wollte just Kaiser Franz von Österreich nichts von den Jesuiten wissen. So unchristlich, so weltlich, so politisch war das Abendland geworden, daß die Stellungnahme zu dem Orden, der die Armee der katholischen Kirche darstellte, von religiösen Rücksichten fast unabhängig war; nur auf dem Papier, nur in den Parteischriften hin und wieder war noch von theologischen Gegensätzen die Rede, wie z. B. von dem berüchtigten Probabilismus der Jesuiten.

Wie die Jesuiten von Anfang an ein Heer bildeten im Dienste des politischen Papsttums, keinen eigentlichen religiösen Orden, so war auch die ganze Bewegung, die zur Aufhebung der Jesuiten führte, nicht ein

---

Arbeit, im Dienste der von den Jesuiten verfolgten Jansenisten von Port-Royal: eine für uns veraltete Untersuchung über die (der Streit hat noch lange nachgewirkt) quaestio facti und quaestio juris. In den folgenden Briefen aber holte Pascal zu den wuchtigsten Schlägen aus gegen den Probabilismus und gegen die Kasuistik der jesuitischen Weltmoral. In hinreißender Sprache wird die Religion Jesu Christi (und auch die des Augustinus) gegen die herrschende christliche Religion verteidigt. Das Buch hatte einen ungeheueren Erfolg und wurde, nachdem auch eine lateinische Übersetzung die Wirkung über ganz Europa verbreitet hatte, (1660) vom Henker verbrannt.

Wir dürfen bei Pascal an Kierkegaard denken, der ja auch mit seinem „Entweder—Oder" das Urchristentum zu retten vermeinte und zum radikalen Abfall führte. Dieser Zug einer Kritik aller Theologie (nach der Kritik der jesuitischen Theologen) ist um so überraschender und aufwühlender in den „Pensées", als dieses Werk nur Bruchstücke enthält, die Pascal in den Jahren der Krankheit für eine Apologie des Christentums niedergeschrieben hatte. An dieser Stelle, wo ich den Denker als einen Gegner der Jesuiten betrachte, ziemt es sich nicht recht, nur nebenbei der hohen „Pensées" zu gedenken. Ich wage aber die Versicherung, daß Pascal a[illegible] hier er selber blieb und zu Unrecht für die katholische Orthodoxie in Anspruch genommen wird. Über die Natur des Menschen denkt er so skeptisch, so zynisch meinetwegen, wie vor ihm und neben ihm nur Hobbes, Montaigne und La Rochefoucauld; man kann die Verachtung des Menschen nicht weiter treiben. Ein Skeptiker ist Pascal auch der Vernunft gegenüber; ein wahrer Philosoph sei, wer sich über die Philosophie lustig macht. Nun wird behauptet, Pascal habe die Menschen durch den Zweifel hindurch zum Glauben führen wollen. Das ist einfach nicht wahr; der Glaube kann ja — so lehrt er — weder durch Überlieferung noch durch Nachdenken sicher gestellt werden, nicht einmal durch die Sehnsucht des unvernünftigen Herzens. Der Glaube an Gott ist für den Mathematiker Pascal nicht mehr und nicht weniger als eine Wahrscheinlichkeitsrechnung, wie der Gegenstand einer Wette. Offenbar ist Pascal selbst geneigt, an das Dasein Gottes zu glauben und darüber eine Wette einzugehen. Der Sinn ist etwa: „Der Teufel soll mich holen, wenn es keinen Gott gibt"; mir scheint das nicht ganz die Sprache eines gläubigen Christen zu sein.

Teil der religiösen Geistesbefreiung, sondern eine politische Aktion. Daß sie wirklich den Königsmord gepredigt hatten, als die Könige mächtig waren, trug zu ihrem Untergange mehr bei als die Tatsache, daß sie, die sich nach dem Namen Jesu nannten, mehr als andere Leute zur Verfälschung des Christentums beigetragen hatten.

So entschiedene Feinde des Christentums wie Voltaire und Friedrich der Große nahmen die verfolgten Jesuiten in Schutz.

Es gab unter den Jesuiten (nach ihrer Aufhebung) nicht nur frivole Freigeister, wie unter den Abbés der guten Gesellschaft, sondern auch ausgesprochene Atheisten. Ein solcher war der berüchtigte Cerutti; er sprach in der Nationalversammlung das pathetische Wort: „Das Einzige, was ich in meiner Todesstunde bedauern werde, ist, daß ich noch eine Religion auf Erden zurücklasse.“ Er fügte sich auch sonst gern der Tagesmeinung. Er hatte schon 1794 sich bereit erklärt, den vom Parlament verlangten Eid zu schwören: daß er seinen Orden für gottlos halte und jede Verbindung mit seinen Ordensbrüdern und seinen Vorgesetzten aufgegeben habe. Diese Bereitwilligkeit zur Abschwörung schien selbst dem Generalprokurator verächtlich, der den Eid abnehmen sollte. Als Cerutti die Eidesformel unterschrieben hatte und dienstbeflissen fragte, was sonst noch zu unterschreiben wäre, antwortete der Beamte mit witziger Bosheit: „Ja, nur noch der Alkoran; den habe ich aber grade nicht bei der Hand.“ So unzuverlässig waren viele Jesuiten in der Zeit, als der Staat sie nicht beschützte.

Loyola war sicherlich kein Heuchler gewesen, da er sich — Asket und Condottiere zugleich — bei der Errichtung seines Ordens auf das persönliche Diktat einer Gottheit berief, der Jungfrau Maria nämlich, da er die Lebensweise der alten Anachoreten gerade gut genug fand, auf sie ein Exerzierreglement äußerlich zu gründen, zum Scheine bloß und doch psychologisch sehr wirksam, — auch die folgenden Jesuitengenerale brauchten keine Heuchler zu sein, wenn sie auf die Titel von Kardinälen und Päpsten verzichteten und dennoch die Weltherrschaft über die alleinseligmachende Kirche in Händen zu halten glaubten. Als aber die Heilige Alliance sich mit dem Papste verband, um der bewährten Kompagnie Jesu den Kampf gegen die Revolution anzuvertrauen, nebenbei auch den Kampf gegen den Unglauben, da war wenigstens auf seiten der weltlichen Fürsten alles eitel Heuchelei. Auch auf seiten der leitenden Jesuiten. Eine neue Parole wurde ausgegeben: die Schule, der niedere und der höhere Unterricht, sollte der Kirche unterstellt werden. Zwar hatte schon der wundergläubige Loyola (der, wenn kein Schiff da war, auf einem Brett über das Meer nach dem heiligen Lande fahren wollte) den modernen Gedanken gefaßt,

die verlorene Macht durch wissenschaftlichen Betrieb wiederzugewinnen, zwar hatte er, der Junker, eifrig die Lücken seiner Bildung ausgeflickt, zwar hatten die Jesuiten früh begonnen, die Schulen in ihre Gewalt zu bringen, aber jetzt erst bemühten sie sich, oft mit täuschenden Erfolgen sich die Methoden der Natur- und Geisteswissenschaften anzueignen. In den bald vierhundert Jahren seines Bestehens ist aus dem Orden kein bedeutender Forscher hervorgegangen, übrigens auch kein Mann, der sich an Eigenpersönlichkeit mit Loyola selbst hätte messen können. Aber seit der Restauration des französischen Königtums und der Kompagnie Jesu, also seit dem unehrlichen Bündnis zwischen Staat und Kirche, gab es im Jesuitenorden wie eine besondere Abteilung, deren Mitglieder für Reaktion in der Wissenschaft abgerichtet wurden. In Italien, in Frankreich und in Deutschland. Auf den Gebieten der Naturwissenschaft, der Geschichte und der Philosophie. Man nannte es einen Kampf mit geistigen Waffen, wenn man den Skeptizismus unfrei gegen den Agnostizismus benützte und der freien Forschung die eine und andere List der Untersuchung entlehnte.

In Paris führte die Keckheit dieser jesuitischen Reaktion, die immer noch die Ziele der Heiligen Alliance verfolgte und die Schule zu erobern hoffte, 1843 zu stürmischen Auftritten im Collège de France. Ein hübsches, trotz aller Theaterspielerei lesenswertes Denkmal dieser ans Mittelalter gemahnenden Kämpfe sind die Vorlesungen von Jules Michelet und Edgar Quinet, die unter dem Titel „Die Jesuiten" erschienen sind.

Das tolle Jahr 1848 hat der Gegenrevolution der unheiligen Alliance von Fürsten und Jesuiten kein Ende gemacht, doch eine langsam anwachsende politische Tatsache hat die Angriffsfront ändern lassen. Überall im westlichen Europa sammelten sich die Proletarier, die sich zuerst die Arbeiter nannten, zu einer neuen Partei, zu der des vierten Standes; ihre ursprünglichen Ziele waren kommunistisch oder doch antikapitalistisch, international und darum schon dem modernen Nationalstaate feindlich; und nur, weil die Staatshäupter ihren Bund mit der jesuitisch gewordenen Kirche geschlossen hatten, auf Gedeih und Verderb, fast nur darum wurden die Sozialdemokraten, denen die Religion Privatsache hätte sein sollen, auch kirchenfeindlich. Die Partei als solche gab dem Werben der Kirche oft ein williges Gehör; die meisten Mitglieder der Partei jedoch wurden so atheistisch, wie der Erbe von fünfzehn kirchlich geknechteten Jahrhunderten ohne eigene Geistesarbeit sich vom Gottglauben befreien kann. Die Sozialdemokraten sprachen wieder nur Worte nach, Worte eines dogmatischen Materialismus, die sie für Worte der Freiheit hielten. Wie sie sich (nach Marx) von den Freihändlern foppen ließen, weil der Name mit dem Wortschalle „frei" begann.

Zweiter Abschnitt

Der Sozialismus

Der Atheismus wäre also wie im 18. Jahrhundert auf die auch geistig oberen Stände beschränkt geblieben, der Atheismus wäre nicht, klar oder unklar, Gemeingut der Masse geworden, wenn nicht nach der französischen Revolution stoßweise durch die Macht der wirtschaftlichen Verhältnisse die neue Idee emporgehoben worden wäre, unabhängig von der wissenschaftlichen Arbeit der Jahrhunderte: der Sozialismus, der zunächst die verzweifelte Lage der Handarbeiter und dann gleich die Welt verbessern wollte.

In der großen Revolution hatte der dritte Stand trotz jeder folgenden Reaktion gesiegt, aber gänzlich vergessen, daß der vierte Stand, die ungeheuere Menge der Besitzlosen, bei der Durchführung der Revolution und ihrer Kriege die wesentlichsten Dienste geleistet hatte. Und die besitzlose Menge war jetzt noch übler daran als vor 1789, weil mit ungeahnter Schnelligkeit auf die politische Revolution — und durchaus nicht zufällig — eine Weltrevolution der Industrie gefolgt war, das Maschinenzeitalter, das die Handarbeiter zu Sklaven der Maschinenbesitzer oder der Kapitalisten machte, in einem Maße, wie unter der Herrschaft des mittelalterlichen Zunftwesens die Arbeiter niemals Sklaven gewesen waren. Auch nicht die Leibeigenen oder Hörigen im Zeitalter Voltaires; da waren zwar alle Rechnungen zu einem vorläufigen Ende geführt worden über die Mechanik des Himmels (das Buch von Kant erschien 1755), da waren eben durch die mathematische Wissenschaft schon die Grundlagen gelegt worden zu einer Theorie der irdischen Maschinentechnik, aber praktisch war es bei den patriarchalischen Zuständen der Handwerker geblieben. Erst die Befreiung des dritten Standes, des Bürgers mit seinem Kapital, verbürgte den neuen Unternehmern die Freiheit, immer noch reicher zu werden, und erzeugte vielfach die Sucht, das durch Spekulation schnell erworbene Geld ebenso schnell zu vermehren.

Maschinenzeitalter

In den ersten Jahrzehnten der Maschinenzeit waren die Größe der Betriebe und der absolute Gewinn der Kapitalisten noch nicht so ungeheuer wie heute, aber das leibliche und sittliche Elend der Arbeiter und ihrer Familien war um so fürchterlicher; noch hatten die Fabrikherren, die neuen Industriebarone des dritten Standes, keine Angst vor den Aufständen der Arbeiter, wie vorher die Landbarone des ersten Standes keine Angst gehabt hatten vor den mißhandelten Bauern und Taglöhnern; nur daß die Landarbeiter doch aus Egoismus ein wenig geschont werden

mußten, das Angebot dagegen der Fabrikarbeiter, der Frauen und Kinder stark genug war, um die niedrigsten Hungerlöhne zu gestatten. Dreijährige Kinder schon — so wird eben erzählt — wurden in mehrstündiger Arbeit früh verbraucht; niemals war das Leben eines Sklaven oder eines Haustieres so mißachtet worden. Die Arbeiterbewegung, die heute noch nicht abgeschlossen ist, setzte ein. Und da rächte es sich an der christlichen Religion, daß sie in den anderthalb Jahrtausenden ihrer Herrschaft mehr und mehr zu einer Zungenfertigkeit der Regierenden geworden war und den Mühseligen und Beladenen keinen Schimmer von der Religion Jesu Christi geboten hatte. In der englischen Revolution von 1648 hatten noch theologische Beweggründe mitgespielt; in der französischen Revolution von 1789 war jede Religion stumm geblieben, bevor noch das Christentum förmlich abgeschafft wurde. Die Reaktion setzte zwar die Kirche in ihre alten Rechte heuchlerisch wieder ein, aber in Wahrheit war es um deren Ansehen geschehen. Die aufbegehrenden Arbeitermassen dachten nur noch daran, sich den Magen vollschlagen zu können, und nur die gebildeten Führer der ganzen Bewegung, im Banne der ererbten Sprache von Wissenschaft und Literatur, blieben der Gewohnheit treu, religiöse Begriffe zum Ausgangspunkte ihrer Lehren zu machen, auch sie im Grunde alle Kirchenfeinde oder Gottesleugner: was von Religion übrig blieb, waren leere Schlagworte, wie: ein neues Christentum, eine humanitäre Philosophie. Die Entwicklung endete vorläufig in der bewußten Gleichgültigkeit gegen die Kirche; anderthalb Jahrtausende lang schien die Religion, freilich im Kampfe mit ketzerischer, deistischer oder gar schon freidenkerischer Aufklärung, die wichtigste Staatsangelegenheit zu sein, jetzt wurde die Religion, ein wenig unehrlich und dennoch vernichtend, für eine Privatangelegenheit erklärt. Dieser gottlose Sozialismus nahm seinen Weg von dem revolutionierten Frankreich aus über das Abendland, drang auch nach Amerika, Asien und Australien vor und wurde — wie dreihundert Jahre vorher die Reformation — in Deutschland zum starren Dogmenglauben, zu der neuen Religion der Sozialdemokratie. In deren Utopien steckte immer etwas von dem schnellfertigen französischen Radikalismus, der in Frankreich (dann besonders in Deutschland durch jüdischen Scharfsinn) in ein bestechendes System gebracht wurde. Ehrliche, hinreißende Begeisterung war im französischen Radikalismus wie in der deutschen Systemsucht, doch in beiden auch ein merklicher Mangel an Wirklichkeitssinn. Nur ein fanatischer Glaube, eine Religion also, hatte bereits unter dem Direktorium den angeblich kommunistischen Putsch hervorgerufen, den die nichtswürdige Schieberbande der Machthaber mit Komödienmitteln gegen die noch übriggebliebenen Jakobiner ausnützte, um einigen unbequemen

Schreiern und Tugendbolden den Prozeß machen zu können; aus der Tiefe des Gemüts, ohne Einsicht in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft hatte der ehrliche Gleichmacher Cajus Grachus (eigentlich: François Noël) Babeuf diesen Putsch, von manchem agent provocateur der Regierung unterstützt, begonnen und hatte dann seine „Schuld", unmittelbar nach der Verurteilung, durch die Tragikomödie eines öffentlichen Selbstmordes (1797) gebüßt; er fand Jünger, die aber über den brutal-platonischen Kommunismus der Schreckenszeit nicht hinaus dachten. Der Sozialismus war noch nicht gedacht, noch nicht erschaut. Der realpolitische Sozialismus, der lange Zeit gar nicht wußte, daß er den Arbeitern des Maschinenzeitalters ein neues Evangelium und ein neues Dogma brachte.

Eine Ausnahmestellung unter den bedeutenden sozialistischen Führern nahm allein der prachtvolle Begründer des englischen Sozialismus ein, der Patriarch von New Lanark, der sozialistische Fabrikherr Robert Owen. Auch er, der den Wirklichkeitssinn der Engländer mit großen Gedanken des Herzens verband, war mit der Kirche zerfallen. (Der erste Bodenreformer, Charles Hall, — er lebte etwa 1745 bis 1825 — war noch kirchlich.)

Owen

Robert Owen (geb. 1771, gest. 1858) war von Menschenliebe getrieben worden, für eine neue Gesellschaftsform durch Wort und Tat zu wirken, die Fragen eines persönlichen Arbeiterschutzes und einer allgemeinen Arbeitsbörse zum erstenmal aufzuwerfen, sein Leben in Handeln und Träumen dem neuen Ideal der Genossenschaft zu widmen. Viele utopistische Versuche mißglückten ihm; doch seine Hauptforderungen setzten sich durch, und er hätte sich als Greis, von den Arbeitern und von vielen Machthabern gefeiert, als Sieger fühlen können, wenn er nicht von der englischen Hochkirche und ihren Lohnschreibern mit Schmutz und Lüge verfolgt worden wäre. (Über seine Persönlichkeit und seine Ideen mag man sich unterrichten aus dem schönen Buche von Helene Simon.)

Owen hatte seine schriftstellerische Agitation, die er bis über sein achtzigistes Jahr hinaus fortsetzte, 1816 begonnen, und schon ein Jahr darauf, von priesterlichen Verleumdungen gereizt, leidenschaftlich den herrschenden Religionen Kampf angesagt. Seine eigene Frau, streng calvinistisch erzogen, schauderte vor seinem Unglauben zurück. Er lehnte alle Lehrsätze aller christlichen Konfessionen ab und war tief durchdrungen von der Überzeugung, daß das Christentum, entgegen allen Redensarten der Pfaffen, nur Unduldsamkeit zwischen den Völkern und Ausbeutung der Armen gefördert hätte, daß alle christlichen Konfessionen Kräfte der Auflösung gewesen wären. Aber auch ihn befriedigte dieser negative Standpunkt nicht. Wie die reinsten Sozialistenführer, zu denen ich den ehrgeizigen und machtlüsternen Lassalle nicht rechnen kann, fühlte er sich zu einem

Messias berufen, zum Stifter der neuen Vernunftreligion der Nächstenliebe. So unwiderstehlich wirkten die Worte der theologischen Zeit nach, daß Owen wie alle schriftstellernden Führer des gottlosen Sozialismus ihre lebenschaffende Lehre mit den toten Symbolen der alten Sprache belasteten; sie wußten sehr gut, daß kein menschliches Forschen uns irgendeine Auskunft geben könne über das Wesen und die Eigenschaften eines höchsten Wesens, aber sie redeten trotzdem von einer Anbetung des höchsten Wesens und liebten es, dieses untermenschliche Stammeln die Religion der Zukunft zu nennen.

Saint-Simon

Ein Mensch ganz anderer Art war der Franzose, der dem Sozialismus für viele Jahrzehnte einen Eigennamen gab, der Graf Henri Saint-Simon (geb. 1760, gest. 1825), der Enkel des berühmten Memoirenschreibers, des Herzogs von Saint-Simon. Wahrlich kein vorbildlicher Mann in seiner Lebensführung: meistergeschäftig, bevor er die Weltverbesserung als seine Aufgabe entdeckt hatte, ein Streber nach allen verfeinerten Lebensgenüssen, in der Revolution ein Schieber und Geldspekulant, arm geworden zwar gleicherweise zu jeder Arbeit und zu jedem Bettel bereit, reich geworden ein Verschwender; den Gelehrten seiner Zeit stellte er als Grandseigneur seine volle Börse zur Verfügung. „J'ai de cela." Wieder verarmt, lebte er (von 1805 bis 1810) von den Ersparnissen eines ehemaligen Dieners. Als er, inzwischen durch seine Schriften bekannt geworden, immer auf die Wohltätigkeit seiner Verehrer angewiesen, Not oder bescheidene Lebensführung nicht ertragen konnte, machte er (1823) einen Selbstmordversuch; „Un jour il voulut, rejetant cette vie, aller se plaindre à Dieu", sang der Dichter Halévy, sein Freund. Ein anderer Jude, ein Bankier, unterstützte ihn reichlich in den letzten beiden Jahren seines Lebens. Und auch Saint-Simon, der zu einem Genußkünstler geboren schien, war ein Weltverbesserer, der kühnsten einer, der die Vernichtung aller Religion predigte, doch eben predigte, weil auch er in seiner eigenen allzumenschlichen Persönlichkeit den neuen Messias sah. Und der Saintsimonismus, wie er durch den Jünger Bazard fester gestaltet wurde, war geneigt, in der Zukunftswelt des Sozialismus beinahe eine neue Theokratie zu erblicken, einen Gottesstaat freilich, dessen Gott niemand kannte und dessen Heilige die Hohepriester der Wissenschaft und der Industrie sein sollten; die Führer auf dem Wege zum Glück werden geradezu „dépositaires de la religion" genannt. Weder das Wort „Gott" noch das Wort „Priester" wird preisgegeben.

Emanzipation der Frau

Unter den Wirkungen des gottlosen Sozialismus ist eine der einschneidendsten die, daß das Verhältnis der Geschlechter — allerdings nach sehr verschiedenen Gedankengängen — sich da und dort von der Heuchelei

der christlichen Einehe entfernte, daß je nachdem nur eine leichtere Lösbarkeit der Ehe oder die Emanzipation der Frau oder gar die Emanzipation des Fleisches verkündet wurde. Alle diese Neuerungen mußten den rechtgläubigen Zeitgenossen wiederum als Gottlosigkeiten erscheinen. Es würde zu weit führen, wollte ich darzustellen versuchen, wie sowohl Owen als Saint-Simon im Kampfe gegen den hergebrachten, allzu christlichen Eigentumsbegriff, im Kampfe gegen das Erbrecht, also das Erbelend, zu ihren neuen Idealen der Familie und der Ehe gelangten. Schon Owen hatte die Beziehungen zwischen der gewöhnlichen Ehe und den sozialen Gefahren des Privateigentums durchschaut und die Geldheiraten mit furchtbarem Hohne Priesterehen genannt (mariages of the Priesthood); auf diese Priesterehen wälzte er die Hauptschuld ab für die Selbstsucht in den Familien und für die Prostitution außer der Familie. Nur die Möglichkeit und Bequemlichkeit der Scheidung könne zu einer wahren Ehe führen. In Frankreich, wo das Geschlechtsleben von jeher eine viel öffentlichere Angelegenheit war als in England, ertönte der Schrei nach der Emanzipation der Frau viel lauter und viel greller; er wurde, wohlgemerkt, zuerst nicht von den Frauen ausgestoßen, sondern von gierigen Männern. Es war ein Unglück für den edeln Saintsimonismus, daß einer der Lehrer dieser Schule, nach dem Tode Saint-Simons, der unsaubere Père Enfantin (geb. 1796, gest. 1864) diese unchristliche Agitation in die Massen warf, die sozialen Gedanken Bazards diskreditierte und dadurch der französischen Regierung willkommene Gelegenheit gab, den Saintsimonismus zu unterdrücken. Nebenbei, der Père Enfantin war kein Geistlicher, sondern früh und spät ein Spekulant; er erhielt den Beinamen Père, weil er als einer der Leiter einer geheimen Verbindung zu deren „pères suprêmes" gehörte und in dieser Eigenschaft jede Freiheit des Geschlechtsverkehrs für sich in Anspruch nahm. Auch er also ein Messias.

In der Kritik der bestehenden und in der Arbeit an einer besseren Gesellschaftsordnung waren die beiden ungleichen Unchristen Owen und Saint-Simon einander ähnlich; beide sahen das einzige Heil in rücksichtslosem Fortschreiten, heraus aus der christlichen Gesellschaft. Es gebe kein Zurück. Owen hatte gesagt: „We cannot now return to our former state"; Saint-Simon sagte: „Le seul moyen pour nous de sortir du bourbier est d'aller en avant." Aber ganz verschieden dachten sie, wenn auch beide unchristlich, über den sogenannten Geist der Geschichte. Der Engländer in seinem Wirklichkeitssinne wollte eine neue Zukunft schaffen, unbekümmert um die Vergangenheit. Der Franzose war mehr Rationalist, als er ahnte, glaubte — weil er die Geschichte für eine Naturwissenschaft hielt, für gleichwertig etwa mit der Astronomie oder mit der Chemie — an historische

Gesetze und legte so den Grund zu der falschen Geschichtsauffassung, die sehr bald bei Auguste Comte zu ebenso geistreichen wie phantastischen Konstruktionen, später bei Karl Marx zu der Zuversicht auf die notwendige Weltrevolution führte. Doch abgesehen von diesem Pochen auf die Notwendigkeit alles Geschehens, die er eben nur mit dem Walten historischer Gesetze verwechselte, hatte Saint-Simon eine tiefe Einsicht in die Bedeutung des Geistigen für die Entwicklung der Kultur. Er und seine reinsten Schüler hatten zum ersten Male begriffen, was den Wert des Mittelalters gegenüber der Zerrissenheit unseres Geschlechts ausmachte: die Einheit von Leben und Weltanschauung. Die Menschen des Mittelalters hatten solange kein schlechtes Gewissen, wie sie an die christliche Grundlage ihres Lebens glaubten. Alle Einrichtungen zwischen den Menschen waren auf die Religion gestellt gewesen; alle diese Einrichtungen schwebten in der Luft, seitdem an der Festigkeit der Religion gezweifelt wurde und bevor man erkannt hatte, daß die neue Lehre (besonders die der materialistischen Geschichtsauffassung) in Wahrheit ein neuer Glaube war, ein neues Dogma mit neuer Verführungskraft; es war sinnlos, einen Ersatz schaffen zu wollen für die bisherige Grundlage der menschlichen Arbeit. Namentlich die Geisteswissenschaften ließen sich nicht so einfach durch einen religiösen Anstrich zu Stützen der Gesellschaft machen.

Fourier

Geistig niedriger, sittlich reinlicher als Saint-Simon war sein Schüler Charles Fourier (geb. 1772, gest. 1837), der den Saintsimonismus in der guten öffentlichen Meinung der französischen Radikalen für einige Jahre ablöste; er war äußerst wortabergläubisch, in seiner Unterwerfung unter alte Begriffe wie in der Erfindung einer neuen Terminologie. Dazu weniger ein Utopist als ein Phantast, der zu rechnen glaubte, wenn er träumte. Natürlich hielt auch er sich für einen Welterlöser, für den von Gott berufenen Messias. Als Kaufmann durch die Revolution zugrunde gerichtet, glaubte er sich vorherbestimmt, die Welt von der Lasterhaftigkeit des Handels zu überzeugen. Seit 1808 — um von Anfängerarbeiten nicht zu reden — veröffentlichte er rastlos Bücher über die Organisation der neuen Gesellschaft; als er in verbittertem Elend starb, blieben nur wenige Anhänger und sehr viele Spötter zurück. Sein genossenschaftliches Ideal, der Kommunismus der Phalansteren, blieb in verunglückten Experimenten stecken. Es ist aber blutiges Unrecht, den Geist dieses unpolitischen Rebellen etwa mit einem Urteile abzutun, wie: Größenwahn oder religiöser Wahnsinn; dafür gingen zu viele und zu starke Anregungen von ihm aus.

Ganz unkirchlich, im Grunde unchristlich ist bei Fourier die Kritik des Geschlechts- und Familienlebens; man vernimmt bereits die Töne, die zwei Menschenalter später durch Ibsen das Aufhorchen der oberen Zehn-

tausend erzwungen haben: Rettung der Gesellschaft durch äußere und innere Befreiung des Weibes.

Der feinste Geist unter den französischen Sozialisten, kein Kommunist, eher ein Anarchist und darum oder darin der vorbildliche Führer für Gustav Landauer, war J. P. Proudhon (geb. 1809, gest. — lange vorher ein gebrochener Mann — 1865); in jüngeren Jahren mit Karl Marx befreundet, dann — nach maßlosen Angriffen *) — mit ihm entzweit; ein glänzender Schriftsteller, der auch der geltenden Sprachwissenschaft gegenüber seine Freiheit wahrte. Die Revolution von 1848 hob ihn empor, die Reaktion unter Napoleon III. vernichtete bald darauf ihn und sein Werk.

Marx

In Deutschland gab es noch viele Jahrzehnte nach dem romantischen Saintsimonismus keine politische Gelegenheit, die Lehren des Sozialismus zu erproben. Phantasievoll und nüchtern zugleich bildete hier Karl Marx (geb. 1818, gest. 1883), der Abstammung nach Jude, das System aus, das auf jeden Zusammenhang mit dem Christentum, auch mit dem vermeintlichen Kommunismus des Urchristentums, verzichtete und einerseits den Neubau der Welt auf die Idee gründete, anderseits die Idee auf eine materialistische Geschichtsauffassung. Nationalökonomisch bedingt war für ihn jede geistige Erscheinung, also auch die Religion. Materialistisch die Auffassung jeder geschichtlichen Erscheinung, bis zuletzt die ganze Weltansicht materialistisch, beschränkt ungeistig wurde. Die französischen Arbeiter konnten sich als Sozialisten noch für Christen halten. Die deutschen Arbeiter, die auf Marx und Lassalle schworen, wollten das religiöse Bedürfnis ausschalten. Und doch war Marx, außer von Ruge, Bruno Bauer und Feuerbach (die selbst unter französischen Einflüssen standen), auch von Comte hergekommen, wie wir seit einer Untersuchung von Masaryk genauer wissen. So ist die internationale Sozialdemokratie (heute noch trotz aller inneren Kämpfe im Banne von Marx) ein Abkömmling der französischen Revolution, in ihrer Religions- und Kirchenfeindschaft jedoch geschult von deutschen Juden. Marx selbst schon hat später Glaubensfragen

*) Marx setzte seine Angriffe nach dem Tode Proudhons unerbittlich fort. Sprühend geistreich zeigt er (1865), wie erbärmlich Proudhon Hegel verstanden und wie noch erbärmlicher er die Dialektik Hegels angewandt habe. Lange vorher hatte er den Philosophen gegen Proudhon ausgespielt. „Ganz sicher hat Herr Proudhon den Franzosen einen Schreck einjagen wollen, indem er ihnen quasi Hegelsche Phrasen an den Kopf warf... In Frankreich hat er das Recht, ein schlechter Ökonom zu sein, weil man ihn für einen tüchtigen deutschen Philosophen hält; in Deutschland dagegen darf er ein schlechter Philosoph sein, weil er für einen der stärksten französischen Ökonomen gilt“ („Das Elend der Philosophie“ 1847). Aber schon Marx weiß die religiöse Freidenkerei Proudhons zu rühmen: „Seine Angriffe gegen Religion, Kirche usw. besitzen ein großes lokales Verdienst zu einer Zeit, wo die französischen Sozialisten es für passend hielten, dem bürgerlichen Voltairianismus des 18. und der deutschen Gottlosigkeit des 19. Jahrhunderts durch Religiosität überlegen zu sein.“

wie eine Privatsache betrachtet, die die Partei nichts angingen; wie sehr er aber, beinahe bereits ein Dreißiger, fanatisch war im Hasse gegen die positiven Religionen, wie er sogar der veralteten Betrugshypothese (des Buches von den drei Betrügern) leidenschaftlich zustimmte, ist leicht zu erfahren.

Im „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“ (Band VIII, S. 389 ff.) hat Max Nettlau Auszüge aus den Protokollen des späteren „Kommunistischen Arbeiter-Bildungsvereins“ in London veröffentlicht. Dieser Darstellung ist zu entnehmen, daß Marx damals (1847) ein fanatischer Feind des Christentums war und in seinem Fanatismus jeden kritischen Maßstab verloren hatte. In der Sitzung vom 30. November berichtet Marx über das eben erschienene Buch von Daumer „Die Geheimnisse des christlichen Altertums“, das nichts mehr und nichts weniger bewiesen zu haben glaubte, als daß die Christen wirklich Menschen geschlachtet und im Abendmahl Menschenfleisch gegessen und Menschenblut getrunken hätten, daß das ursprüngliche Christentum molochistischer Mystizismus gewesen wäre, von Anfang an Mord und Tod gepredigt hätte, eine Gottheit von allerbösartigstem Charakter, einen fieberhaften Wahnsinn der Negation. Daumer hat nachher, als er sich wieder zum Katholizismus bekehrt hatte, alle diese Beschuldigungen zurückgenommen, indem er alle diese Schändlichkeiten gewissen Ketzern zuschrieb und nicht mehr den rechtgläubigen Christen. Marx aber war von der Hypothese Daumers bezaubert; sie habe endlich den praktischen Kultus des Christentums untersucht, nachdem vorher die deutsche Philosophie nur eine Kritik der Religion und ihrer Grundsätze geliefert habe. Daumers Buch erkläre zur Genüge, warum die Römer, die sonst alle Religionen duldeten, die Christen verfolgt haben, und warum die Christen später die ganze heidnische Literatur, welche gegen das Christentum gerichtet war, vernichtet haben. Das Christentum habe durch Daumer den letzten Stoß bekommen. (Das Protokoll ist an dieser Stelle sehr unklar.) Die alte Gesellschaft gehe zu Ende und das Gebäude des Betrugs und der Vorurteile stürze zusammen.

Ohne besondere Bedeutung ist es, daß Daumers Buch auf die Empfehlung des Redners hin für die Bibliothek des Arbeiter-Bildungsvereins angeschafft wurde; aber beachtenswert ist es doch, daß Karl Marx, fast dreißig Jahre alt, nur ein Jahr vor der Ausgabe des kommunistischen Manifests, enthusiastisch und unkritisch genug war, um die ebenso freidenkerische wie falsche Geschichtsklitterung Daumers gutzuheißen und zu empfehlen. Er hat später seinen kirchenfeindlichen Fanatismus gemildert, aber an seinem idealen Enthusiasmus festgehalten, und das Bündnis, das mehr als fünfzig Jahre später just die Marxisten mit der Kirche schlossen,

in der Schulfrage, hätte schwerlich seine Zustimmung gefunden. Marx war persönlich ein atheistischer Sozialist.

Judentum, Christentum und Kommunismus

Es ist kein Zufall, noch weniger ist es ein Zeichen teuflischer Bosheit der Juden, daß der kalte, theoretische, konsequente Sozialismus der deutschen Sozialdemokratie, insbesondere auch die weltfremde und oft wirklich antinationale Verstiegenheit in der deutschen Revolution von 1918 vielfach das Werk jüdischer Männer und Frauen war; Marx und Lassalle, die das Christentum nur von außen kannten, assimilierte Juden also, waren ja vorausgegangen. Und auf diesen Unterschied zwischen dem Kommunismus oder meinetwegen (weil dieser Begriff durch den Kommunismus des dummen Kerls diskreditiert worden ist) Kollektivismus der Gegenwart und älteren, ketzerisch christlichen Strömungen ähnlicher Art muß ich noch mit einigen Worten hinweisen. Das angebliche Urchristentum darf ohne eine geschichtliche Fälschung nicht kommunistisch genannt werden; Nächstenliebe, Charitas ist beileibe nicht Kommunismus; nur der Besitzende kann wohltätig sein. Wohl aber stellten sich Ketzer späterer Zeit das Urchristentum so vor, und diese Vorstellung genügte, um die ökonomische Gleichheit immer wieder zu einer Forderung der Ketzergemeinschaften zu machen. Auch die Einrichtung vieler geistlicher Orden, die den Mitgliedern individuellen Besitz verweigerte, um die Gesamtheit des Ordens um so reicher zu machen, sollte nicht, als asketischer Kommunismus, unter den Begriff des Kommunismus gefaßt werden; mit dem gleichen Rechte könnte man die früheren Feudalherren und die späteren Kapitalisten, die nur die Standesgenossen bereichern und die anderen Menschen zu Lohnsklaven machen wollten, Kommunisten nennen.*) Womöglich noch weniger war die Weltmacht des Papsttums und das Zusammenströmen alles Reichtums in der „toten Hand" etwas dem Kommunismus ähnliches; der Staatsozialismus darf keine tote Hand haben. Immer waren es arme Leute, poverelli, die für ihre Gruppe, also doch wieder egoistisch, den Kommunismus als eine Lehre Christi aufstellten und oft recht räuberisch durchzuführen suchten: Liebe zu den nächsten Armen, Haß gegen die fremden Reichen. So vielleicht bereits die afrikanischen Zirkumzellionen des 4. und 5. Jahrhunderts, so im 11. Jahrhundert die Waldenser und andere Sekten, so die Anhänger des Joachim von Fiore, so im 13. Jahrhundert Jakob von Maerlant in seiner Dichtung „Wapene Martijr", so alle die Schriften und Aufstandsbewegungen, die mit dem radikaleren Hussitismus, der Reformatio Sigis-

*) Vollends den Jesuitenstaat von Paraguay für den kommunistischen Versuch eines Staatsideals auszugeben, geht nach den Untersuchungen von Gothein (1883) wirklich nicht mehr an; ein kapitalistischer Orden, der sich christlich nannte, beutete da die „Wilden" aus, im Namen Jesu.

mundi und dem Bauernkriege zusammenhängen. Erst die Entdeckung des Naturrechts und des irdischen Menschenstaates durch die Renaissance — die mit der Entdeckung der Naturgesetze parallel ging — entzog dem kommunistischen Ideale langsam die christliche Unterlage. Die Utopien von Thomas Morus, von Campanella, von Bacon (um hier nur die bekanntesten zu nennen) sind unchristliche Staatsromane, in denen Gott und Christus eigentlich nur noch fremde Gäste sind. Vollendet wird diese Abkehr der kommunistischen Lehren erst durch die große französische Revolution, die denn auch den Gott absetzte und das Christentum abschaffte. Die Bergpartei versuchte in ihrem manifeste des égaux mit der Gleichheit Ernst zu machen, und Marat war nur konsequent, wenn er die Gewährleistung des individuellen Eigentums aus der Verfassung streichen wollte: „Die Gleichheit der Rechte verlangt logisch die Gleichheit der Genüsse, und erst so kann das Denken zu Ruhe kommen." Aber Rückfälle in eine Versöhnung von Christentum und Sozialismus haben bis in die Gegenwart nicht aufgehört.

Bis fast in die Gegenwart, an die ich jetzt — absichtlich vorgreifend — mahnend erinnern will. Auf dem Boden eines deutschen Sprachstamms, fern von den Stürmen der Revolution, fern auch von den Träumereien aller Utopisten, hat erst vor dem Weltkriege (1903) der Österreicher Anton Menger seine „Neue Staatslehre" herausgegeben, die dann recht gut zu einem Leitfaden der deutschen und der österreichischen Republik hätte werden können. Die rücksichtsvolle Besonnenheit Mengers zeigt sich besonders auch in der Stellung, die er der Religion in seinem Zukunftstaate anweist. Er sieht deutlich, wie burlesk es ist, daß der bisherige Staat die Pflege der beiden Gegensätze, des Kultus und des Unterrichts, einem und demselben Manne anvertraut hat. Aber Menger ist zu duldsam, um den Fehler von 1793 zu wiederholen und die Gewissen der Gläubigen durch gewaltsame Abschaffung ihrer Kirche zu kränken. Er ist so duldsam aus Optimismus. Das schlimmste Elend der Armen wird im neuen Staate so gut wie verschwinden, weil es zumeist von der sozialen Ungleichheit hergekommen ist; die Religion wird gegenüber dem diesseitigen Hunger nicht mehr auf ein Jenseits zu weisen haben, und die Gleichheit der Schulbildung wird dahin führen, daß Wahrheit und Wissenschaft für alle ein gemeinsames Erbgut sein kann wie das Sonnenlicht. So werden die Offenbarungsreligionen, wenn ihnen erst der Schutz der Machthaber entzogen ist, allmählich in den Hintergrund treten. Und so unausrottbar ist der gute deutsche Michel in Anton Menger, dem tapferen Erdenker einer neuen Welt, daß er allen Ernstes die Forderung aufstellt, den verschiedenen Religionsgemeinschaften weiter die Unsummen zu bezahlen, die ihre Kultusgewohnheiten kosten; denn das gehöre zu dem Menschenrechte

Menger

auf Existenz. Und doch hat Menger gut gesehen, auf wie viele Kulturbestrebungen der moderne Staat verzichten mußte, um nicht den Unwillen mächtiger Religionsgenossenschaften zu reizen; hat also gut gesehen, daß auch der moderne Staat noch die Kirche als seine Herrin anerkennt.

Immer wieder wird der neue Wein in alte Schläuche gegossen, von den deutschen Wissenschaftlern ebenso artig wie von den französischen Utopisten; will man aber das Bild von den alten Schläuchen nicht gelten lassen, so erinnere man sich der ganz freien Worte, die Lessing (2. Februar 1774) an seinen Bruder Karl gerichtet hat, um die besondere Art seiner eigenen Aufklärungsarbeit groß gegen die kleinen Berliner zu verteidigen. „Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen: ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiß, woher reineres zu nehmen; ich will nur nicht, daß man es ohne Bedenken weggieße, und sollte man auch das Kind hernach in Mistjauche baden. Und was ist sie anders, unsere neumodische Theologie, gegen die Orthodoxie, als Mistjauche gegen unreines Wasser?“ Und man gedenke dieser Stelle und des folgenden Absatzes in dem Briefe an seinen Bruder stets, wenn die Hoheit Lessings wieder einmal erst bewiesen werden sollte. Von Hoheit des Standpunktes kann freilich nicht die Rede sein, wenn die französischen Utopisten in geistiger Not, die deutschen Wissenschaftler in geistiger Abhängigkeit das unreine Wasser der Theologie irgendwie beibehalten wissen wollten. In zahlreichen Schriften über den Sozialismus, die ich nicht zu Ende zu lesen vermochte, wurde in den letzten Jahrzehnten eine solche Verquickung von Sozialismus und Christentum versucht und für Politik ausgegeben. Eine der neuesten dieser Schriften verdient mehr Beachtung, weil ihr Verfasser Stammler ist, der sich um das „richtige Recht“ bemüht hat oder um die unlösbare Aufgabe, das substantivische, mythologische Recht mit dem adjektivischen, erlebten Rechtsgefühle in Übereinstimmung zu bringen. Auch sind die Vorträge, aus denen das ehrlich idealistische kleine Buch hervorgegangen ist, erst nach dem Zusammenbruch von 1918 gehalten worden, also in voller äußerer Freiheit. „Sozialismus und Christentum, Erörterungen zu den Grundbegriffen und den Grundsätzen der Sozialwissenschaft“ von Rudolf Stammler (Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1920). Der Verteidiger des richtigen Rechts hat mancherlei Verdienste um die Säuberung der Begriffe, mit denen Jurisprudenz und Sozialismus seit Jahrzehnten gedankenlos gearbeitet hatten; zu einem Schüler Kants, des Systematikers Kant, hätte man ihn freilich nicht machen sollen, denn sein richtiges Recht ist immer nur ein relatives, kein ideales Recht; ein Kantianer wäre Stammler nur dann, wenn er schon vor zwanzig Jahren an den Kant der Als-ob-Philosophie gedacht hätte. In seinem Buche

von 1920 ist er eigentlich ein Gegner der sozialistischen Bewegung und lehnt vor allem, wenn auch ohne tiefere Kritik, die Lehren der materialistischen Geschichtsauffassung ab, weil sie unfertig seien; in Wahrheit war Marx zu seiner materialistischen Weltanschauung dadurch gekommen, daß er die Beweggründe alles wirtschaftlichen Wollens als materialistisch erkannt hatte, Stammler aber verwarf die materialistische Erklärung von Nationalökonomie und aller Geschichte nur darum, weil seine Weltansicht idealistisch war. Aus einem verschwommenen Idealismus heraus gelangt Stammler dazu, der Staatsreligion (wenn es eine solche noch gibt) mit einem Brustton zu huldigen, den auch Menger noch nicht für nötig gehalten hatte; die Kirche wird allerdings nicht ausdrücklich anerkannt, aber das Evangelium soll dem grundsätzlich richtigen Wollen bestens entsprechen, soll nur in Übereinstimmung mit dem Gebote eines höchsten Wesens bestehen können, soll also durchaus mit dem Sozialismus ausgesöhnt werden. Wieder vernehmen wir den leidigen Ton, der uns hernach — sobald uns die geschichtliche Darstellung dahin führen wird — bei Lotze und bei Eucken zum Widerspruche reizen muß, wieder ist ein Abschnitt, der letzte sogar, „Der Sinn des Lebens" überschrieben. Das Christentum wird da die erhabenste Ausgestaltung alles je erlebten religiösen Empfindens genannt, seine alte und niemals alternde Aufgabe; wohlgemerkt, Stammler will den Anspruch nicht verlieren, ein moderner Mensch zu heißen: er redet überall nicht von den Dogmen der Kirche, sondern von dem sachlichen Kern, von dem unverlierbaren Gehalt einer christlichen Lehre, ohne sich darum zu bekümmern, daß die Kirche den Kern oder den Gehalt preisgibt, so oft sie politische Gründe zu haben glaubt, den Sozialismus zu bekämpfen.

Mein Wunsch, die Beziehungen zwischen Sozialismus und Religion bis nahe an die Gegenwart heran zu verfolgen, einige christliche und einige unchristliche Nebenströmungen aufzuzeigen, hat mich weitab geführt von den ersten Franzosen und von dem überragenden Manne, der bereits im Anfange der Bewegung, völlig frei von jeder geoffenbarten Religion, eine Philosophie des Sozialismus und die Philosophie des Positivismus dazu geschaffen hatte.

Comte

Ich habe in dem geschichtlichen Zusammenhange vorhin diesen französischen Sozialistenführer noch nicht genannt, der sich mit Marx an wirtschaftpolitischer Wirkung nicht messen kann, der aber einen geistigen Samen gesät hat, dessen Frucht heute noch nicht völlig in die Scheuer gebracht worden ist: Auguste Comte. Immer noch lernt man von ihm, in England und Amerika, in England und in Deutschland. Seine geschichtliche Weltansicht war ebenso groß wie die Hegels; er war mit seinem Positivismus

der eigentliche Antipode der „Bewegung des Begriffs". Auch Comte natürlich nicht vom Monde heruntergefallen.

Sophie Germain

Außer den bekannten Lehrern hatte er auch eine fast vergessene Vorläuferin: die Mathematikerin Sophie Germain (geb. 1776, gest. 1831). Wer diese edle und starkgeistige Frau kennen lernen will, der lese die philosophischen Schriften, die Stupuy herausgegeben hat, oder wenigstens Jerusalems Studie „Sophie Germain". Sie war schüchtern, entschloß sich erst spät und schwer zur Veröffentlichung ihrer Facharbeiten, und gar ihre „Betrachtungen über die Geschichte der Wissenschaften und Künste" hat man erst in ihrem Nachlasse gefunden. Der Dreischritt der Kulturgeschichte, der durch Comte zu einer Richtlinie moderner Historiker geworden ist, findet sich schon in diesen Betrachtungen: Personifikation (Fetischismus oder Religion), Seelenlehre (Metaphysik) und vernünftige Naturerkenntnis.

Kein bloßer Politiker und Weltverbesserer also, vielmehr ein Förderer der Philosophie (im englischen und französischen Sinne) dünkte sich nicht ohne Grund Auguste Comte (geb. 1798, gest. 1857), als er, der in seiner Jugend ein Jünger von Saint-Simon gewesen war, in den Jahren 1830 bis 1842 seinen „Cours de philosophie positive" zugleich als Kritik aller Metaphysik und als Lehrgebäude einer neuen beglückenden Menschheitsreligion veröffentlichte, als er da der Wissenschaft, die er eben Philosophie nannte, die Aufgabe stellte: voir pour prévoir. So niedrig es ist, etwa die Wirkung von Nietzsche durch Berufung auf seinen schließlichen Wahnsinn abschwächen zu wollen, bei Comte, der schon als junger Mann vorübergehend geisteskrank war, muß man der späteren geistigen Störungen gedenken. Sonst wäre es nicht zu erklären, wie dieser an Wissen, Verstand und Wahrheitsdrang stärkste Schüler der großen Revolution zugleich die gesamte Theologie abschaffte und eine neue Religion des grand être (Menschheit) und des großen Fetisch (Erde) zu stiften suchte.*) Es geschah eben nicht zugleich; erst in den Jahren seiner mystischen Verliebtheit (1845 bis 1857) verirrte er sich zu solchen Ideen und überdies zu absonderlichen Kultvorschriften. Aber selbst seine unfruchtbare Religionsgründung ist gesünder als der letzte religiöse Größenwahn Nietzsches, ehrlicher und freier gar als die religiösen Verkleidungen Richard Wagners. Niemals wird er

*) Man müßte, meines Erachtens, scharf unterscheiden zwischen der akuten Gehirnerkrankung, die den überarbeiteten, immer hungernden Comte 1826 in das Irrenhaus des gefeierten Esquirol führte, und der Verrücktheit, deren Opfer er in seinen letzten Jahren (etwa seit 1854) langsam wurde. Bald nach der ersten crise cérébrale begann er ja und vollendete er sein sechsbändiges Hauptwerk, eine Riesenleistung, die keine Spur von Narrheit verrät. Körperliche Zusammenhänge zwischen dem frühen Gehirnleiden und den Hemmungslosigkeiten der letzten Jahre (den Kulten seiner Geliebten und seiner eigenen Person) bestehen gewiß; aber unter das gemeinsame Bild einer bestimmten „Geisteskrankheit" lassen sich beide Erscheinungen nicht bringen, nicht ohne psychiatrischen Wortaberglauben.

seinem prachtvollen geschichtsphilosophischen Grundgedanken untreu, daß die Wissenschaft zuerst die theologische, dann die metaphysische Periode überwinden mußte, um zum Positivismus zu gelangen. Es würde vom Wege abführen, die Herkunft dieses Gedankens darzustellen; auf Turgot und Saint-Simon als die Vorgänger Comtes ist schon hingewiesen worden; besonders zu beachten wäre auch Vico. Die nüchternste und doch klarste Prägung dessen, was vom Positivismus bleiben wird, scheint mir das berühmte Wort Kirchhoffs zu sein, daß die Naturwissenschaft nur beschreiben und nicht erklären könne; Ernst Mach hatte das, er sicherlich ein Schüler und Überwinder von Comte, schon vor Kirchhoff sehr schön ausgesprochen, da er (in einem Vortrage vom 15. November 1871) sagte: „Die Naturwissenschaft hat die komplizierteren Tatsachen in möglichst wenige und möglichst einfache zu zerlegen. Dies nennen wir erklären ... Das Verstehen besteht eben im Zerlegen. Man führt ungewöhnliche Unverständlichkeiten auf gewöhnliche Unverständlichkeiten zurück."

Erst nach dem Tode Comtes, als er in Frankreich schon eine allzu andächtige Gemeinde besaß, setzte eine Kritik großen Stils ein; die bedeutendsten dieser Schriften sind die von John Stuart Mill und von Littré.

Mill und Comte

Mill, der uns noch anders beschäftigen wird, unterscheidet scharf zwischen der wertvollen Lehre, ihrem Phänomenalismus und Relativismus, und den späteren Verirrungen. Er tadelt mit Recht auch an den besten Büchern Comtes die etwas gewaltsame Terminologie.

Mill weist oft auf die Priorität und auf die Vorzüge der großen Engländer hin; aber er rühmt die Ausführungen des Franzosen, der zuerst die drei Phasen der theologischen Denkart (Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus) als natürliche Entwicklung des Glaubens an einen fremden Willen dargestellt habe. Mill ist Engländer genug und so wenig ein Erbe von Hobbes und Hume, daß er in dem offenbaren Atheismus Comtes nach frühen und späten Spuren sucht, die den Glauben an einen Schöpfer offen zu lassen scheinen.

Sehr gut bemerkt Mill die kleinen Fehler Comtes in der großen und fruchtbaren Klassifikation der Wissenschaften. Die Mathematik könne niemals eine theologische Periode durchgemacht haben. „Es hat wahrscheinlich niemals jemand geglaubt, es sei der Wille eines Gottes, der zwei parallele Linien sich zu vereinigen verhindert oder zwei und zwei vier sein läßt. Auch betete wohl niemand je zu den Göttern, sie möchten das Quadrat der Hypothenuse größer oder kleiner machen als die Summe der Quadrate der beiden Katheten." (Auguste Comte und der Positivismus von J. S. Mill 1874, S. 33.) Der Landsmann von Hume hatte es leicht, die Schwächen in Comtes Ursachbegriff zu entdecken und den Franzosen wegen

Unkenntnis der englischen Religionsverhältnisse zu tadeln; er verteidigt mit den hergebrachten Gemeinplätzen den Protestantismus gegen den ungläubigen Katholiken.

Im zweiten Teile seiner Schrift erst wird Mill polemisch, während er im ersten Teile es bei Ausfällen gegen Buckle und Spencer hat bewenden lassen. Er verschweigt nicht den Größenwahn Comtes, nicht den unheilvollen Einfluß seiner Schwärmerei für Clotilde de Vaux; er spottet leise über den Oberpriester des Menschengeschlechts, der eine Religion gründete, die keinen Gott kennt. „Indem wir dies aussprechen, haben wir genug gesagt, damit neun Zehnteile aller Leser (in England wenigstens) ihr Antlitz abwenden und ihre Ohren verschließen ... Und von dem übrigbleibenden Zehntel wird sich vielleicht ein großer Teil von allem abwenden, was nur überhaupt den Namen Religion trägt." Und der Engländer Mill ist so frei, hinzuzufügen: „Trotzdem wir wissen, in welch einer außerordentlich kleinen Minderheit wir uns befinden, wagen wir dennoch zu denken, daß es eine Religion ohne Gottesglauben geben und daß eine Religion ohne Gott sogar für Christen ein belehrender und nutzbringender Gegenstand der Betrachtung sein kann" (S. 94). Bedingungen einer Religion seien nur Glaube und Gefühl, die Autorität über die Handlungen der Menschen haben; desto besser, wenn sich Glaube und Gefühl um einen konkreten Gegenstand gleichsam kristallisieren. Dieser Gegenstand ist für Comte das Gesamtdasein des grand être. Daraus ergibt sich die moralische Lehre des Altruismus; Comte hat das neue Wort für den alten Begriff zuerst geformt und den Begriff konsequent auch auf die Tiere ausgedehnt. Mill erkennt die Grundzüge dieser gottlosen Religion an, will aber mit Recht nichts von dem ausführlichen Katechismus wissen, den Comte allzu systematisch ausgeführt hat. „Herr Comte ist moraltrunken" (S. 99). Er vergleicht die Übertriebenheiten Comtes mit denen Calvins. Von da aus kann Mill es nicht lassen, namentlich die Kultvorschriften Comtes lächerlich zu finden; sie sind aber nicht lächerlicher als andere Kulte, nur dürften sie ebenso langweilig gewesen sein wie die Religionsübungen der Theophilanthropen zur Zeit des Direktoriums. Noch mehr erinnern die Feste an die des republikanischen Kalenders. Comte vergißt aber, wie gesagt, niemals seine strenge Gottlosigkeit; was er Gebet nennt, besteht aus einer Gedächtnisfeier für verdiente Menschen und aus einem Gefühlserguß; das Gebet ist keine Bitte. Zu Priestern des sehr monarchischen Staates werden schlecht bezahlte Philosophen gemacht, die nebenbei die Heilkunst ausüben müssen. Die großen Reiche werden zerschlagen, aber Paris wird zur religiösen Metropole der Welt gemacht. Comte hat sich wirklich in die Rolle eines Hohenpriesters der Welt hinein-

geträumt, der noch viel herrischer als Napoleon Körper und Geist aller Menschen der Erde geknechtet hätte. Der Traum wurde zum Wahnsinn, als Comte „voraussah", er würde nach sieben Jahren Unterrichtsminister werden und genau sechsundzwanzig Jahre später würde das kirchliche und soziale Programm des Positivismus vollendet sein. Zu diesen Prophezeiungen mag er durch seinen letzten Zahlenaberglauben gelangt sein, der leider mit seinen Anwendungen auf den Stil und auf die Bücherabfassung schon Blödsinn genannt werden darf. „Andere mögen lachen, uns ist angesichts dieses traurigen Verfalls eines großen Geistes das Weinen weit näher" (Mill, S. 140).

Mill schließt damit, daß er Comte für ebenso bedeutend erklärt, wie Descartes und Leibniz waren, aber er meint es nicht freundlich. „Sie waren unter allen hervorragenden wissenschaftlichen Denkern die folgerichtigsten und darum auch vielfach die absurdesten, da sie vor keinem Ergebnis, zu dem ihre Prämissen zu führen schienen, zurückschreckten, so sehr es auch dem Menschenverstande widerstreiten mochte" (S. 141).

Littré und Comte

Nur aus meiner Vorliebe für eine gewisse Vollständigkeit geschieht es, daß ich in diesem Zusammenhange noch ein Wort über die Antikritik von Littré sagen möchte. (Auguste Comte et Stuart Mill, 1867.) Der feine Franzose mit seinem universellen Wissen und seiner vorurteilslosen Geistesfreiheit versteht den Engländer Mill besser als dieser Comte; er kennt die Bedeutung Mills, meint aber, dessen berechtigte Kritik betreffe Nebensachen, wo es sich aber um Irrtümer in der Hauptsache handeln solle, sei die Kritik ungerecht. Die Absurditäten von Descartes und Leibniz seien Folgen ihrer Methoden; bei Comte sei jedes unglückliche Wort gegen seine Methode gewesen und pathologisch dazu.

Der wichtigste Punkt ist der, daß Comte die Welt erklären wolle, der Logiker Mill jedoch die Erklärung des Menschen verlange, also Psychologie. Hier liegt bei Littré ein Mißverständnis vor; der Erneuerer der alten Logik, der die Logik eben psychologisch begründete, indem er sie auf die Induktion stellte, hatte wohl das Recht, gerade von dem Positivismus, der doch Phänomenologie sein wollte, eine psychologistische Erkenntnistheorie zu verlangen. Wenn die Erfahrung allein die theologische und die metaphysische Weltanschauung verdrängen soll, so muß die Psychologie der Erfahrung ergründet werden, oder der Positivismus ist nicht das, was man eine Philosophie zu nennen pflegt. Im Gegensatz zu dieser Ansicht (man sieht, daß ich zu denen gehöre, die die Lehre Kants als Psychologismus begreifen) behauptet nun Littré, daß die Engländer und Kant zwar eine positivistische Psychologie geschaffen hätten, aber keine Philosophie; das Subjekt sei dem Objekt untergeordnet, der Psychologismus sei eine Sackgasse. Ob die aus-

schließliche Betrachtung des Objekts, von dem doch das Subjekt nichts weiß, nicht ein ahnungsloser Rückfall in die Metaphysik ist? Littré behauptet zwar mit Recht, daß der Psychologismus nicht mit Sicherheit zwischen Materialismus und Deismus gewählt habe, daß der Positivismus Comtes viel schärfer die Fragen nach der ersten Ursache abgelehnt habe; daß Comte diese erste Ursache, das „Unerkennbare“ von Spencer, einfach das „Unbekannte“ genannt und es so von seiner Erfahrungsphilosophie ausgegeschlossen habe. Diese Verteidigung Comtes ist einigermaßen im Rechte gegen die Unklarheiten Mills; aber der Atheismus Comtes ist doch nur ein Agnostizismus, leugnet doch nur die Möglichkeit eines Wissens von Gott, reicht an den positiven Atheismus etwa eines Hume nicht heran.

Die Religionsstiftung Comtes gibt Littré stillschweigend preis und wird seinem sozialistischen Ideale nicht ganz gerecht. Comte hat als erster, mit glühender Seele und mit harter Wissenschaftlichkeit, die beiden führenden Gedanken von 1793 bis zu Ende gedacht: die Gesamtmenschheit von der Gottesvorstellung zu befreien und aus eigener Kraft zum höchsten Grade der sinnlichen und seelischen Wohlfahrt emporsteigen zu lassen. Leider hat auch er es nur in einem „System“ vollbracht.

Die Darstellung der Rolle, welche der Sozialismus in dem Kampfe um Gott seit der Restauration spielte, hat mich natürlich zu Saint-Simon, Proudhon und Comte geführt, also zu der Geschichte der besonderen französischen Geistesbewegung. Ich habe schon eingestehen müssen, daß ich die Entwicklung des abendländischen Atheismus nicht so universell durchzuführen vermag, für die letzten hundert Jahre, wie für die Jahrhunderte vor der großen Revolution. Einfach, weil der Stoff unübersehbar ist. Und sich der Ordnung um so mehr versagt, als die Ereignisse uns näher sind. Ich werde mich darauf beschränken müssen, für das unruhige Frankreich, für das konservative England, für das halbasiatische Rußland und für das trotzige Skandinavien mich auf Stichproben zu beschränken und eine gewisse, natürlich sehr mangelhafte, Vollständigkeit nur für Deutschland anzustreben, das ja wirklich in dieser Zeit die Führung zu innerer Freiheit zu übernehmen schien.

Dritter Abschnitt

Frankreich

„Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben“, das war der Regierungsweisheit letzter Schluß, nachdem sich die Wut gegen die Religion ausgetobt hatte. Wir sehen diese Weisheit jetzt nahe an einhundertzwanzig

Jahre am Werke, bald beinahe offenherzig zynisch, wie in den Verhandlungen Napoleons mit dem Papste, da doch seine Beteuerungen der Unterwürfigkeit neben seinen rücksichtslosen Befehlen von höhnischer Ironie nicht gar weit entfernt sind; bald mehr oder weniger heuchlerisch, wie in manchen deutschen Staaten und neuerdings besonders in Italien, wo man den Teufel der Sozialdemokratie mit dem Beelzebub Religion austreiben möchte; bald endlich unklar und rückständig bei den herrschenden Klassen Deutschlands und Englands, die sich noch für modern halten, wenn sie dem Aberglauben der Massen den Deismus des 18. Jahrhunderts entgegensetzen und gerade dadurch zur Konservierung des Aberglaubens beitragen.

Auch in Frankreich fehlt es nicht an solchen lauen Deisten, und gerade gegenwärtig scheint die Modephilosophie (Bergson) dem echt französischen Kultus der Vernunft bei der Oberschicht entgegenzuarbeiten; es wäre nicht unmöglich, daß die Franzosen mehr als einhundertfünfzig Jahre nach der Encyclopédie und dem „Ecrasez l'infâme" wieder fromm würden, wie sie die Heiligsprechung der Pucelle betreiben, aus politischen Gründen.

Der Weg, den die französische Geisteswissenschaft (im Gegensatze zu der im ganzen recht fleischlichen schönen Literatur) nahm, wird uns begreiflicher, wenn wir beachten, wie oft und wie gefügig dort die offiziöse Universitätsphilosophie den Dienst der Gegenrevolution besorgte. Die katholische Antiphilosophie setzte (mit Châteaubriand, Frau von Staël und Joseph de Maistre) sofort ein, und auch Lamennais (geb. 1782, gest. 1854), zuerst fanatisch päpstlich, dann scheinbar „humanitär", blieb im Grunde immer christlich und verblasen katholisch; auch Destutt de Tracy (geb. 1754, gest. 1836), der für Napoleons ironischen Sprachgebrauch alle Geisteswissenschaft mit „Ideologie" übersetzte, kehrte zu einem vorsichtigen Eklektizismus zurück; der für die geistige „Restauration" meist verantwortliche Professor (nach deutschem Muster) ist aber Viktor Cousin gewesen (geb. 1792, gest. 1867), der als Fünfundzwanzigjähriger mit Hegel, Schelling und Goethe in persönliche Berührung kam, sogar ein Berliner Gefängnis kennen lernte, zuerst einen dünnen Pantheismus lehrte, dann aber für Kriegsrecht, Absolutismus und Descartes eintrat und so nach der Julirevolution sogar Unterrichtsminister wurde. Geistig abgrundtief unter Hegel, ein gewöhnlicher Philosophieschreiber, hat er dennoch in den philosophischen Fakultäten Frankreichs durch Jahrzehnte so geherrscht wie Hegel etwa in Deutschland. Die Kirche durfte mit Cousin so zufrieden sein, daß sie ein Menschenalter später, nach Errichtung der Republik von 1870 und ihrem Naturalismus, den verzweifelten Mut fand, im Geiste Cousins den heiligen Thomas als den Mann der einzig wahren Staatsphilosophie auszurufen.

Cousin

Noch zufriedener durfte die Kirche mit dem pfäffischen Schwätzer E. Caro sein, dem Helden von Paillerons Lustspiel „Le Monde où l'on s'ennuye", dem Philosophieprofessor, der der Wissenschaft das freie Denken untersagen wollte, im Namen Gottes; und das unter einem Volke, in welchem Béranger (geb. 1780, gest. 1857) noch lebte, dessen weltlich schöne Lieder zum Preise von Wein, Weib und Napoleon, gegen die Restauration und die Heilige Alliance, gegen den Gott der Frömmler (Le bon Dieu: „A ces gens-là si j'ouvre un jour ma porte, Je veux, mes enfants, que le diable m'emporte") von Alt und Jung noch gesungen wurden. Unsere Lotze und Eucken waren nur gelehrter und verschämter als dieser Caro, nicht weniger rückständig.

Ganz so rückständig war die „öffentliche Meinung" der französischen Philosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts noch nicht. Der humanitäre Sozialismus der Saint-Simon und Comte wirkte auf das junge Deutschland, der christelnde Pantheismus der nachkantischen Philosophie Deutschlands wirkte auf Frankreich zurück. Man unterstrich dort eine moderne Konfessionslosigkeit, kokettierte mit dem Protestantismus, überhaupt war ein oberflächlicher Freisinn bei den führenden Schriftstellern und Dichtern Frankreichs sehr verbreitet. Der deutsche Einfluß läßt sich deutlich bei Edgar Quinet (geb. 1803, gest. 1875) beobachten, der zwar später, nach dem Kriege von 1870, natürlich, für seine letzten Lebensjahre Deutschenfeind wurde, vorher aber ein liebevolles Verständnis für das historische (Herder) und zeitgenössische Deutschland bewiesen hatte. Er veröffentlichte (1845) ein kleines Buch „Le Christianisme et la Revolution française".

Quinet

Er ist so demokratisch, daß er den Grundsatz „Il faut un Dieu pour le peuple" fürchterlich findet; er kommt aber nicht zu dem Schlusse, auch das Volk müsse sich von der Religion befreien, sondern zu dem Verlangen, alle Welt müsse wieder religiös werden.

Nach seiner Darstellung lag ein christelnder Deismus, ein reformiertes Evangelium von Anfang an den Beschlüssen der Konstituante und des Konvents zugrunde; richtig ist, daß die große Revolution zunächst gar nicht theologisch war, sondern rein ökonomisch, sozial und politisch, daß die Konstituante, sehr frei dem Königtum gegenüber, lange an keinen Angriff gegen die katholische Kirche dachte. Noch ist sie Staatsreligion, noch begnügen sich die Protestanten mit Duldung. Der Kampf gegen die Kirche entsteht erst aus politischen Maßregeln. Man will den niederen Klerus für die Umwälzung gewinnen, ihn aus der freien Wahl der Gemeinden hervorgehen lassen und so die reaktionäre Macht der Hierarchie brechen, man will (wie der halbe Dichter Quinet sich ausdrückt) das hölzerne Kreuz gegen das goldene Kreuz ausspielen. Der niedere Klerus begeistert sich auch zuerst

für die Sache der Revolution; aber in Rom legt man sich auf die falsche Seite. Hundert Jahre vorher, in der englischen Revolution, waren die Geistlichen die wildesten Monarchomachen gewesen; zur Zeit der französischen Revolution verbündet sich das Haupt der Kirche, der Ausländer, mit allen reaktionären Mächten, und die Mehrzahl des niederen Klerus gehorcht. Zum Unglück für den König, der den Einfluß der Kirche überschätzt und sich wiederholt weigert, dem Gesetze seine Zustimmung zu geben, das die Pfarrer auf die Menschenrechte, dieses neue Evangelium im vermeintlichen Sinne des alten, verpflichtet. Wohl stand der König zugleich mit den weltlichen auswärtigen Mächten, wie man in Paris wußte oder ahnte, in Verbindung, wohl war Paris auch durch Krieg und Hunger in äußerster Erregung; aber als am 20. Juni 1792 der Sturm auf die Tuilerien dem Königtum faktisch ein Ende machte, da hatte das Schlagwort stark mitgewirkt, der König wollte die religiöse Freiheit des Volkes nicht.

So stellt Quinet die Geschichte der großen Revolution dar: Der Konvent in seiner Mehrheit hielt an der Idee fest (auch noch nach der Proklamierung der Republik und nach der Hinrichtung des Königs), daß die Revolution evangelisch wäre; er bestätigte die Duldung aller Konfessionen und die Freiheit aller Kulte; er ließ sich einmal als Präsidenten einen Bischof im Ornat gefallen. Die Priesterverfolgung und die Bilderstürmerei ging nicht vom Konvent aus. In dem Hexenkessel des revolutionären Paris kann man keine Gestalten mit festen Umrissen sehen, wenn man nicht festhält, daß die neue Religion des Etre suprême eine Schöpfung des Parlaments war, der wirklich lächerliche Kultus der Vernunft eine Improvisation der Kommune; und daß die Religion der Vernunft sich rasch die Verfolgungssucht des mittelalterlichen Katholizismus aneignete. „Zwei Epochen bestehen zusammen, grauenhaft vereinigt; die sentimentale Logik Rousseaus benützt als Werkzeug das Beil der Bartholomäusnacht.“ Die Blutgier, die Spionage, aber auch die Universalität der Revolution gemahnt an den Katholizismus. Quinet vergleicht den Siegeszug des Marseiller Gesangs mit dem Rufe „Gott will es“ der Kreuzzüge. Jede Partei belegt die andere mit dem Interdikt; und das Interdikt ist der Tod. Jeder Führer ist unfehlbar. Der Katholizismus ist römisch-allgemein, die Revolution ist französisch-allgemein. Am Ende wählt die Revolution einen Nichtfranzosen zum Oberhaupt. Ich brauche nicht hinzuzufügen, daß alle diese Ideen nicht so abstrakt herrschten, daß Danton von Robespierre nicht deshalb allein hingerichtet wurde, weil er an die Tugend und an das höchste Wesen nicht glaubte, daß es in dem tödlichen Kampfe der Parteien ebenso kleinliche Motive des Neides und des Mißtrauens gab, wie in irgendeinem elenden Bezirksverein.

Schließlich erweist sich der kühne Freigeist Quinet als ein Deist von ganz besonderer Art: sein Gott ist zwar so gut wie unpersönlich, aber er ist ein französischer Gott; die Ereignisse der Weltgeschichte sind allesamt, wenn Quinet auch diesen Schluß nicht gezogen hat, gesta Dei per Francos. „Es ist offenbar, daß die Niederlage von Waterloo eine Fügung des Himmels war." Der Katholizismus habe es versäumt, durch rechtzeitigen Anschluß an die Revolution liberal oder demokratisch zu werden; er werde darum in der übrigen kleinen Welt als eine Sekte weiter bestehen, aber er werde aufhören, die Seele oder die Religion Frankreichs zu sein.

Ich habe den kleinen Dichter und tüchtigen Professor Quinet, den wir bereits als einen der liberalen Führer gegen die Jesuiten kennen gelernt haben, anstatt vieler seiner Landsleute zu Worte kommen lassen, weil er bezeichnend ist für den Mischmasch von Politik und Religionskritik, der in Frankreich, dem sonst so radikalen Lande, das Bedürfnis der Halbgebildeten zu befriedigen schien. Auch die Religionsphilosophie machte nicht vollen Ernst; noch ein Menschenalter nach der Julirevolution christelte Renan sentimental, wo bei uns Reimarus und Strauß die Grundmauern gestürzt hatten; es ist bezeichnend für den Rückschritt, den Frankreich seit der Restauration gemacht hatte, unter der Gegenrevolution der Jesuiten, daß sein „Leben Jesu" (1863) ein solches Aufsehen erregen konnte. An solchen Halbheiten hatte man sich außerhalb Frankreichs längst die Schuhsohlen abgelaufen. Nur in der anmutigen Form übertraf Renan seine deutschen Lehrmeister; aber sogar hinter seiner skeptischen Keckheit wie: „Alles ist möglich, selbst Gott!" verbirgt sich eine gewisse Bereitwilligkeit, Kompromisse zu schließen. Vollends die Dichter und die Journalisten spielten nur mit der Geistesbefreiung; das Erbe der Enzyklopädisten war über den Rhein ausgewandert, war an das junge Deutschland und zu den Religionsfeinden um Feuerbach gelangt; der Kreis, der in Paris für die romantische Dichtung gekämpft hatte, war in das Philisterium der Form geflüchtet oder hatte im romantischen Sozialismus des Saintsimonismus ein politisches Feld gefunden. Auch Victor Hugo (geb. 1802, gest. 1885), den die Franzosen ohne Distanzgefühl neben Shakespeare und Goethe stellen, verkündete sechzig Jahre lang nur eine Mosaikreligion, zu welcher die Bibel, die große Revolution und gegohrene Überreste deutscher Philosophie Beiträge liefern mußten. Das französische Volk hatte nichts dagegen, daß seine Regierungen in der Kirchenpolitik schwankten zwischen Atheismus und Kompromissen, die einem Konkordat ähnlich sahen. Man liest in Frankreich immer noch Hugos „Légende des siècles", man liest längst nicht mehr Quinets „Ahasvérus", beide Epen haben aber verwandte Züge: sie glauben wieder einmal (wie die Theophilanthropen nach der Revolution)

Renan

das Christentum dadurch abzuschaffen, daß sie dem Genius der Menschheit einen Tempel errichten und an seinen Wänden die beliebtesten Bibelsprüche anbringen.

Victor Hugo reicht mit seinem langen Leben und seinem unermüdlichen Schaffen bis weit über die Regierung „Napoleon des Kleinen" in die dritte Republik hinein. Er hat es noch mit erfahren, wie die erneute jesuitische Philosophie in Frankreich durch die aus England übernommenen Gedanken der Evolution bekämpft wurde. Ein eigener Denker ist da nicht erstanden, weder in Elme Caro noch in seinem Nachfolger, dem auch in Deutschland vielgenannten Schönredner Bergson; doch durch wertvolle Spezialarbeiten haben Littré und Guyau, Taine und auch Renan, Tarde, Ribot und Claude Bernard die schöne Literatur befreien und die Publizistik heben geholfen. Wieder einmal ging von Frankreich, besonders nach der Niederlage von 1870, eine Bewegung aus, die sich für einige Jahrzehnte die Welt eroberte: der erdgeborene, ganz gottlose Naturalismus. Der Führer war erst der starke Zola, gegen dessen Verdienste ich einst nicht gerecht war, weil ich zu ungeduldig war, es zu erleben, daß die deutsche Dichtung durch den Naturalismus hindurchkäme, nicht an ihm vorbei; der Prophet des Naturalismus (und des überlegenen Skeptizismus in allen geistigen Dingen) war Gustave Flaubert (geb. 1821, gest. 1880), der Dichter von „Salammbô" und von „La tentation de saint Antoine"; ich darf nicht einmal bei dieser heimlich lachenden, ganz antichristlichen Schrift verweilen. Nur ein Wort will ich versuchen über einige seiner intimen Briefe und über sein letztes Werk.

Flaubert

Flauberts Briefe an George Sand sind köstlich durch ihre Herzlichkeit, ihre Heftigkeit und ihre Offenheit. Unbestochen von der Tagesmeinung, beobachtet Flaubert Menschen und Dinge und hat selbst während des deutsch-französischen Krieges für seine Landsleute oft härtere Worte als für die Preußen. Er ist auch in der Politik ein ausgesprochener Nominalist; die Parteigänger des Kaiserreichs und der Republik scheinen ihm ebenso dumm wie die Streiter für die grâce efficace und die grâce efficiente. „A bas les mots! Plus de symboles ni de fétiches!" Die Wissenschaft soll über die Politik entscheiden, natürlich auch über religiöse Fragen. Er lernt den theologisch-politischen Traktat von Spinoza kennen und wird hingerissen von Begeisterung. „Nom de Dieu! quel homme! quel cerveau! quelle science et quel esprit! Il était plus fort que M. Caro, décidément."

Er glaubt nicht an ein Jenseits. „In dieser Frage der Unsterblichkeit tauscht man nur Wörter aus, denn ob das Ich bestehen bleibt, das ist die Frage. Sie zu bejahen scheint mir eine Unverschämtheit unseres Stolzes, eine Auflehnung unserer Schwäche gegen die ewige Ordnung."

Die Niederlagen und viel mehr die Franzosen selbst bringen ihn zur Verzweiflung; noch mehr als sonst hat er den gemeinen Arbeiter satt, den tölpelhaften Bourgeois, den dummen Bauer und den verhaßten Geistlichen. Er kann mit keinem Menschen mehr sprechen und über nichts mehr. Er stürzt sich in die Arbeit an seiner „Versuchung des heiligen Antonius", den er ja anstatt durch schöne Frauenformen durch sämtliche Religionsformen der Welt belästigen läßt; er möchte dem Buche den Untertitel geben: „Gipfel des Blödsinns".

Flaubert, der kein ausdrücklich philosophisches Buch geschrieben hat, ist ein kritischer Denker; er weiß oft selbst nicht, wie tief er in die Einsicht des Nichtwissenkönnens eingedrungen ist; und so oft ihm das Bewußtsein seiner Überlegenheit kommt, muß er tragisch wirken auf jeden Leser, der ihn liebt. Er verkehrt in Paris mit Taine, aber Taines Historismus scheint ihm ebenso töricht wie der Grammatizismus etwa von la Harpe. Er studiert Kant und Hegel, aber sie verdummen ihn und er kehrt mit Heißhunger zu Spinoza zurück.

Er schätzt den „Antichrist" von Renan und hat nur, der Meister des Stils, einige sprachliche Bedenken. Und wie im Denken so ist er auch im Leben. Da die Sand ihn mit dem Verleger Lévy aussöhnen will, wird er zornig: „Je ne suis pas Chrétien, et l'hypocrisie du pardon m'est impossible." Über die Kirche spricht er in dem Sinne und oft mit den Ausdrücken Voltaires.

Da er sich drei Jahre nach dem Kriege an sein Buch „Bouvard et Pécuchet" macht, diese schwer zugängliche Enzyklopädie des Skeptizismus, wird seine Stimmung noch düsterer; mit unbesiegbarer Melancholie zweifelt er wie ein Pyrrhoniker des Altertums an allem und auch an seinem Buche. „Niemand versteht mich, ich bin von einer anderen Welt ... Als ob ich eine grenzenlose Einöde durchquerte und wanderte, ich weiß nicht wohin. Und ich, ja ich bin gleichzeitig die Wüste, der Reisende und das Kamel." Langsam erstirbt das prachtvolle Lachen seiner früheren Kraft; aber nur noch wilder bäumt er sich gegen alles auf, was mit der Kirche zusammenhängt. Schon der ganze Anatole France, aber ohne die heitere Voltairesche Resignation seines unfeierlichen Schülers. „Das 19. Jahrhundert wird alle Religionen untergehen sehen. Amen! Ich werde keiner nachweinen." Er wiederholt das Wort von Littré, daß der Mensch ein labiles Ding und die Erde ein schlechter Planet sei; er sehnt sich nach dem Tode.

Zola

Von Flaubert zu Zola ist nur ein Schritt, wie von einer neuen Erfindung zur Ausbeutung dieser Erfindung, von einer neuen Richtung zur Organisation einer Schule. Noch unchristlicher, noch gottloser als das

Leben war im Zeitalter der Industrie das Schrifttum geworden, die wissenschaftliche Literatur nicht ganz so wie die, die man die schöngeistige zu nennen pflegt. Daß die Wissenschaft sich für immer von der Theologie getrennt hatte, war auch in Frankreich für jedes Auge klar geworden; es wäre bloß hervorzuheben, daß diese Trennung sich im Laufe von ungefähr drei Jahrhunderten langsam vollzogen hatte; wenigstens die Geisteswissenschaften brauchten so lange, um frei zu werden. Geschichtliche und moralische Schriften, ja sogar viele naturwissenschaftliche Untersuchungen mußten im 17. Jahrhundert an die Kirche anknüpfen, im 18. an den Gott des Deismus, wenn sie nicht Anstoß erregen wollten. Dramen und Romane begnügten sich schon damals mit einer gelegentlichen Verbeugung vor irgendeiner Gottheit. Seit 1870 lag die Sache so, daß die ungeheure Masse der schönen, besonders der Unterhaltungsliteratur so geschrieben wurde, als ob der christliche Glaube bereits der Vergangenheit angehörte; Ausnahmen bestätigen nur die Regel. Und die Zeitungen und Zeitschriften, wenn man von den kirchlichen absieht, wußten nichts mehr vom Glauben, es wäre denn, daß an hohen Festtagen ein dünner Aufguß von Frömmigkeit von der guten Sitte gefordert wurde. Man hat dafür oft die starke Beteiligung von Schriftstellern jüdischer Abstammung verantwortlich gemacht, mit Unrecht oder mit Übertreibung; das Publikum hält sich allgemein an Romane, Zeitungen und Zeitschriften, die seinem Geschmacke nicht rückständig, nicht fromm, nicht langweilig erscheinen.

Indifferentismus

In diesem Zusammenhange — mag man mir vorwerfen, daß ich wieder abgeschweift bin — wäre noch ein Wort zu sagen über den vermeintlichen Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Literatur. Wohlgemerkt: in Deutschland; was man da vorzubringen pflegt, daß nämlich das protestantische Deutschland auf dem Büchermarkte eine unverhältnismäßige Herrschaft ausübe, das ist schief gesehen und falsch beobachtet. Es gilt natürlich nicht für die romanischen Länder, aber auch nicht für England und Rußland. Doch selbst in Deutschland liegt die Sache wohl so, daß die Bücher, die dem Protestantismus dienstbar sind, im allgemeinen ebensowenig gelesen werden wie die Bücher mit katholischer Tendenz. Nur daß katholische Schriftsteller häufiger die Neigung haben, sich zu ihrer ererbten Religion zu bekennen, daß die Schriftsteller protestantischer Herkunft meistens Indifferentisten sind, außerhalb der Kirche stehen, wie das die Selbstzersetzung des Protestantismus mit sich gebracht hat. Nicht also der Protestantismus beherrscht den deutschen Büchermarkt, sondern der aus dem Protestantismus hervorgegangene Indifferentismus.

Es darf freilich nicht ganz übersehen werden, daß der Spielraum zwischen Glauben und Unglauben im Protestantismus sehr weit ist, in der Theologie, also erst recht in der Dichtung. Ein Werk wie „Die Heilige und ihr Narr" von Agnes Günther, kaum einem bestimmten Bekenntnisse zuzuschreiben, kann noch für einen kirchlich frommen Roman gelten. Frenssen mit seinen Erzählungen, Friedrich Naumann mit seinen religiösen und politischen Schriften dürfen sich noch christlich nennen. Anders im Katholizismus, wo die geringste Abweichung von der Kirchenlehre schon kirchenfeindliche Ketzerei heißt. In der Theologie ist der katholische Modernismus wenig genug von der Orthodoxie verschieden; und in der Dichtung klingt jeder Versuch, auch nur die Unfehlbarkeit Roms anzugreifen, nicht nur für katholische Ohren wie Gottlosigkeit. Anzengruber gilt für einen kirchenfeindlichen Dichter.

In romanischen Ländern ist die Angst vor solcher Literatur noch größer. Ein so religiöses Buch wie der „Santo" von Fogazzaro ist auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt worden; und Zola als der Verfasser von „Lourdes" und „Rome" wird für den leibhaftigen Satanas ausgegeben, nicht um der geschlechtlichen Marke willen, die er jedem seiner Bücher aufgeklebt hat, sondern weil er da den Wunderglauben des Wallfahrtsortes und die Realpolitik Roms mit dem gleichen nüchternen Rationalismus dargestellt hat, wie etwa sonst den Geldmarkt oder den Markt der Nahrungsmittel. Nicht ohne Heiterkeit wird man übrigens feststellen können, daß die künstlerischen Mittel sich von Eugène Sue bis Zola nicht so sehr verändert haben, wie die Raschlebigkeit des 19. Jahrhunderts und die berühmte Revolution der Literatur hätten erwarten lassen. Eine Vergleichung zwischen „Juif errant" und „Rome" würde zeigen, daß die Spannung immer noch mit ähnlichen Mitteln hergestellt wird: Jesuiten und Gift. Und der ideale Papst der Zukunft spielt bei Zola die gleiche Rolle wie einst in Gutzkows „Zauberer von Rom". Die Mühlen der Dichter mahlen noch langsamer als die Mühlen Gottes.

Zola

Aber der Naturalismus, dem Zola durch seine eiserne Konsequenz und durch seine überwältigende Sprachkraft für einige Zeit zum Siege verholfen hatte, ist — weil er jeden idealistischen Schein zerstört — auch gegen jede Religion gerichtet. Nicht zufällig heißt diese künstlerische Bewegung ebenso wie Jahrhunderte vorher jede Richtung, die den frommen Supranaturalismus ablehnte: Naturalismus. Schon die Pelagianer des 5. Jahrhunderts, die die Erbsünde leugneten und von der Vernunft allein etwas wie Seligkeit erwarteten, wurden Naturalisten geschimpft; dann die Indifferentisten, wie Bodin, die Deisten, wie Herbert von Cherbury, endlich allgemein die Pantheisten, die mit Spinoza keinen anderen Gott

kannten als die All-Natur. Das hätte sich freilich Zola nicht träumen lassen, daß eine Brücke geschlagen werden könnte, zurück von ihm zu Goethe und zu Spinoza.

Zolas Weltansicht nach ist der Naturalismus (in Dichtung und Malerei) aber nichts anderes als die Anwendung des Positivismus auf die Kunst; bewußt war Zola und seinen zahlreichen Nachahmern freilich nur ihre Herkunft von Auguste Comte; näher betrachtet, auf seine Sehnsüchte hin, die dann zuletzt zu einem naturalistischen Symbolismus führten, ist der künstlerische Naturalismus dem Ideale sehr ähnlich, das die Vorläuferin Comtes, die tiefsinnige Sophie Germain, in ihren nachgelassenen Schriften von einer Kunst der Zukunft (heute fast schon der Vergangenheit) entworfen hat. Freilich wieder ein altes Ideal: Nachahmung der wirklichen, nur jetzt mit Hilfe der Wissenschaft viel besser geschauten Natur.

Abseits von den literarischen Schulen des neuen Frankreich stellte sich Anatole France (geb. 1844), der als Dichter erst nach 1870 auftrat, während Zola schon vor dem Sturze Louis Napoleons seine ersten Erfolge errungen hatte. France kehrte zu der besten Zeit des 18. Jahrhunderts als einem Vorbilde zurück, in Stil und Gesinnung; er will und darf an Voltaire erinnern, als überlegener Spötter, ohne natürlich unter einer ganz anderen Weltlage Voltaires Weltwirkung zu erreichen. Doch France ist so unfranzösisch, daß er sogar zur großen Revolution einen eigenen Standpunkt gewinnt. Er hat, selbst ein viel offenerer Atheist als der Präger des „Ecrasez l'infâme", den Gegensatz zwischen dem Deisten Robespierre und den Gottesfeinden der Zeit recht gut dargestellt in seinem Romane „Les Dieux ont soif". Zum kleinen Helden, einem herzensguten jungen Künstler, der in fast reiner Begeisterung eines der wildesten Mitglieder des Blutgerichts wird, sagt der Epikureer: Sie sind in jenseitigen Dingen ebenso konservativ, ja reaktionär wie Robespierre und Marat. „Et je trouve singulier que les Français, qui ne souffrent plus de roi mortel, s'obstinent à en garder un immortel, beaucoup plus tyrannique et féroce... L'humanité copie ses dieux sur les tyrans, et vous, qui rejetez l'original, vous gardez la copie." (S. 86.) „Jean Jacques ... était un jean-fesse (etwa: Schlappschwanz) qui prétendait tirer sa morale de la nature et qui la tirait en réalité des principes de Calvin." (S. 88.)

France

Der Epikureer des Romans, ein Ebenbild des Verfassers, spricht unaufhörlich von dem Gotte, an den er nicht glaubt; auch mit dem frommen Pfarrer, der neben ihm der Guillotine zum Opfer fallen wird. Der Pfarrer ist milde; der Epikureer nicht. Er schätzt außer seinem Lucretius, den er immer bei sich führt, auch auf dem Wege zum Schafott, besonders Helvetius, Diderot, Holbach.

Aber France hat seinen ganz freien Skeptizismus*) aus erster Hand, nicht erst von dem in letzten Fragen immer unzuverlässigen Voltaire; wie der Revolution gegenüber, so ist France auch vorurteilslos gegenüber den neuesten geistigen Moden. Die haltlose Stellung der englisch-amerikanischen Pragmatisten und ihres Verwässerers Bergson finde ich nirgends besser gestaltet als in seinem (wenigstens im ersten Teile) prachtvollen Romane „Revolte des Anges"; man muß sich nur die Mühe geben, den kritischen Gehalt von der lustigen Fabel zu scheiden, der der Verfasser seinen starken Erfolg zumeist verdanken mag. Sein Lachen ist mitunter noch feiner oder doch moderner als das Voltaires; er schreibt so frei, als ob das Christentum zu existieren aufgehört hätte. In der „Revolte" nun empört er sich gegen den öffentlichen Geist im jetzigen Frankreich, der ohne Glauben der ererbten Religion wieder zu neuer Macht verhelfen möchte. Mit äußerster Ironie nennt er die Académie française „bien pensante". Der alte Judengott habe gegenwärtig die zur Stütze, die nicht an ihn glauben: die Philosophen. „Und man hat heutzutage eigens den Pragmatismus erfunden, um die Religion bei den denkenden Geistern zu beglaubigen." Seit dem Wiedererwachen des Nationalismus sei der Skeptizismus und das Freidenkertum in Frankreich nicht mehr guter Ton.

Die Wirkung aller dieser Ausfälle gegen die Rückständigkeit der französischen Modephilosophie wird durch die phantastisch kecke Einkleidung bedeutend erhöht. Ein Engel, der Schutzgeist eines frivolen und gut katholischen jungen Parisers, ist der Raisonneur des Romans; dieser Engel hat in müßigen Stunden eine ganze theologische Bibliothek durchstudiert und ist so zu der Überzeugung gekommen, der alte Judengott sei unglaubhaft; man lerne aus den Büchern niemals, wie die Dinge sind, aber mitunter, wie sie nicht sind. Der Agnostizismus gewinnt im Munde eines Engels einen neuen Reiz, wenn man nur die logische Unmöglichkeit in Kauf genommen hat, daß die Engel eines Gottes, der nicht ist, wirklich existieren. Eine Probe von dem Gedankengang des Schutzengels, der nach dem alten Beispiele Satans den Thron des alten Judengottes stürzen will: „Ich habe den Glauben verloren ... Ich glaube an Gott, weil meine Existenz von der seinen abhängt und weil ich in das Nichts vergehe, wenn er nicht mehr ist. Wie die Silenen und Mänaden an Dionysos glaubten und aus den gleichen Gründen. Ich glaube an den Gott der Juden und der Christen. Aber ich leugne, daß er die Welt geschaffen habe; er hat höchstens einen kleinen Teil davon organisiert, und woran er gerührt hat,

*) In seiner Nacherzählung des „Dornröschens" führt France einen Skeptiker ein, der an die Feen nicht glaubt, die er, der Skeptiker, selbst gesehen hat; sehr hübsch wirft er ihm (mit einem nach „athéisme" gebildeten Scherzworte) „un froid aféisme" vor.

das trägt das Zeichen seines kurzsichtigen und brutalen Geistes. Ich denke nicht, daß er ewig und unendlich sei; denn die Vorstellung eines Wesens, das in Raum und Zeit nicht endlich wäre, ist absurd. Ich halte ihn für beschränkt und sogar für sehr beschränkt. Ich glaube nicht mehr, daß er der einzige Gott sei; lange Zeit hindurch glaubte er es selbst nicht; er war zuerst polytheistisch. Später machten ihn sein Hochmut und die Schmeicheleien seiner Anbeter monotheistisch. Er ist unlogisch; auch ist er weniger mächtig, als man meint. Kurz, er ist weniger ein Gott, als ein unwissender und eitler (vain) Demiurg." (Wir werden noch erfahren, wie bei uns der konservativ gewordene, aber atheistisch gebliebene Wilhelm Jordan nach 1848 den Demiurg, also den Teufel, als den Weltbaumeister gegen den lieben Gott ausspielte.) Man sieht, daß France den rebellischen Engel aus künstlerischen Gründen nicht so sehr wie einen Atheisten, als wie einen Naturphilosophen reden läßt. Hier kann aber von einer Abschwächung der Gottesleugnung aus Vorsicht nicht mehr die Rede sein; der Atheismus des Verfassers ist so gründlich und so offen, daß das Spielen mit dem Gottesbegriff ohne Schaden getrieben werden kann.

Noch einmal: die Schärfe der Satire richtet sich zumeist gegen die gedankenlose Pariser Gesellschaft, bei der zweihundert Jahre nach Bayle der Kirchenglaube wieder etwa Mode geworden ist; es trifft, wenn eine gut katholische Pariserin, der — sie liegt im Bette mit ihrem Geliebten — der Schutzengel dieses Geliebten erscheint, an die Existenz von Engeln durchaus nicht glauben will. „Ich verstehe nicht. Ich werde verrückt." Die Hiebe treffen auch anderswohin: auf die höhere Geistlichkeit, die wie die höhere Engelhierarchie zum alten Regimente hält; auf den mittelalterlichen Wortrealismus, nach dessen Lehre avant qu'il y eût des pieds et des culs en ce monde, le Coup de pied au cul résidait de toute éternité dans le sein de Dieu; auf Luther, tout gonflé de bierre et de théologie, der den Untergang des Christentums vielleicht um mehr als ein Jahrtausend hinausgeschoben habe; auf die französische Romantik, die mit unglaublicher Verstandesschwäche ein malerisches und literarisches Christentum geschaffen habe. Aber der Hauptangriff gilt selbstverständlich nicht dem Engelglauben, sondern dem Christentume und seinem Judengotte, der unter verächtlichen Namen als ein rachsüchtiger Semit verhöhnt wird, der sich mit einer Lüge die Eigenschaften der Unendlichkeit, der Ewigkeit und der Allmacht beigelegt hat und, weit entfernt, die Welten geschaffen zu haben, weder ihre Zahl noch ihre Gesetze kennt.

Der Schluß ist, als ob es ein Unterhaltungsroman wäre, aufgeklebt, sentimental und optimistisch. Satan selbst, der Oberste der aufrührerischen Engel, verzichtet auf die Revolution und beschließt, nach Eingebung

eines wohlfeilen Traumes, alles beim Alten zu lassen. „Jetzt ist der alte Gott seiner Erdenherrschaft beraubt und jedes denkende Wesen verachtet oder leugnet ihn." Ein Sieg der himmlischen Revolution würde, das lehrte der Traum, nur einen Wechsel in der Person des Herrn herbeiführen. „Der besiegte Gott wird Satan, der siegreiche Satan wird Gott." Man mag die Nutzanwendung auf die Stellung machen, die France skeptisch zu politischen Revolutionen einnimmt.

Schon vorher (1907) hatte France seinen politischen Roman geschrieben: „L'Ile des Pingouins". So unkünstlerisch, so liederlich im Aufbau, daß man sich ärgern könnte; übrigens so frei, wie kaum ein Franzose vor ihm. Er wagt es, die französische Armee und Kultur zu verhöhnen; er lacht sogar über Napoleon. In Zifferschrift hat er einem Zukunftsbilde, das den Roman schlecht genug abschließt, ein Motto vorgesetzt, worin er seinem Vaterlande das Härteste sagt, nicht so witzig wie Voltaire, nicht so ungeheuer wie Swift, fast pedantisch, aber tapfer. Ich setze dies Motto her: „Après s'être soustraite à l'autorité des rois et des empereurs, après avoir proclamé trois fois sa liberté, la France s'est soumise à des compagnies financières qui disposent des richesses du pays et par le moyen d'une presse achetée dirigent l'opinion. Un temoin véridique."

Die künstlerische Schwäche des groß geplanten Buches besteht nun darin, daß France seinen Ausgangspunkt, der wirklich lustig ist wie ein Einfall Voltaires und toll wie ein Losbruch Swifts, in der Mitte und gar am Ende seiner pinguinischen Chronik vergessen, einfach vergessen zu haben scheint. Dieser Einfall richtet sich lachend gegen die Kirche, zunächst gegen die katholische Kirche, dann gegen Gott, gegen den Gott der Christen. Auf einer Eismeerinsel tauft ein kurzsichtiger Heiliger eine Herde von Pinguinen; die folgende Beratung vor dem Angesichte Gottvaters ist köstlich, darüber: was mit den getauften Tieren zu geschehen habe. Sie erhalten durch ein Wunder Menschengestalt, durch ein zweites Wunder wird die Insel nach dem Süden geschleppt. Die Pinguine sind die Stammeltern der Franzosen; unter einer Maske, die immer wieder nachlässig gelüftet wird, erfahren wir die Geschichte Frankreichs, bis zum Dreyfusprozeß, bis zum Kriege von 1870 und noch viele Jahre darüber hinaus.

In den Bosheiten ist die Scheidelinie zwischen Antichristentum und Atheismus nicht immer scharf gezogen. Wie sich die hübsche Pinguine Rosenarsch aus einem Hürlein zu einer wundertätigen Heiligen und zur Schutzpatronin von Frankreich entwickelt — äußerst vorsichtig wird auf die Jungfrau von Orleans angespielt —, das geht allerdings nur gegen die römische Kirche und die Protestanten könnten lachen; aber die Peitschenhiebe gegen die Verfolgungswut der Frommen zielen doch weiter

und das heidnische Bekenntnis, das einmal von Virgil abgelegt wird, richtet sich doch schon gegen den alten Judengott überhaupt. „Man versichert mich, daß seine Macht im Niedergang begriffen sei, daß man aus sicheren Anzeichen erkenne, er sei seinem Sturze nahe.“ Der Herrgott selber spricht, eben in der Beratung über die Folgen der Pinguinentaufe, von seiner blinden Voraussicht: „Dans mon aveugle clairvoyance je me laisse surprendre par ce que j'ai prévu“. Scherze über die Polygamie Gottes sind darum nicht weniger blasphemisch, weil sie nicht recht gelungen sind.

Swift war ein Menschenverächter bis an die Grenze des Wahnsinns, Voltaire war ein Menschenfreund bis nahe an die Grenze der Größe, France ist nur ein bewußter Spötter und kann die Wirkungen der beiden nicht erreichen, die aus dem Unbewußten entspringen. Er hat zu viel gelesen, er ist zu klug, um sich über sich selbst zu täuschen. In seine Darstellung des Dreyfusprozesses — die ganz und gar nicht mehr pinguinisch ist — hat er mit gutem Übermut nicht nur den stiernackigen Zola hineinkomponiert, sondern auch seine eigene Gestalt. Einen Sternbeobachter, von den Fachgenossen nicht anerkannt; er hält sich für erhaben, während er nur einen reinen Willen hat. Er hat seine Illusionen verloren; die Arbeit, das Unrecht gutzumachen, ist ihm zu hart; man müßte immer von vorne anfangen; da kehrt er bescheiden zu seinen Sternbeobachtungen zurück. Er glaubt nicht mehr an einen Fortschritt der Menschheit, also auch nicht an einen Sieg der Aufklärung, der er sein Leben weihen wollte.

Vielleicht hat France etwas von der „Wiederkehr des Gleichen“ läuten gehört, die bei Nietzsche immerhin tiefere Sehnsüchte aufwühlen kann. Bei dem Franzosen verflacht sich diese Phantasie zu dem Glauben an einen banalen Kreislauf des Völkerschicksals. Nach einer unerhörten Katastrophe sinkt die Menschheit in den Zustand des Tiers zurück, um langsam wieder über Jahrtausende zu einem vermeintlichen Gipfel der Kultur emporzuklimmen; Berg und Tal wechseln ab wie — man erinnere sich an den Schluß von „Revolte des Anges“ — Gott und Satan. „Der besiegte Gott wird Satan, der siegreiche Satan wird Gott.“ Da lohnt es sich freilich nicht, irgendeinen alten Götterdienst erst mit Lebensgefahr umzustoßen.

Aber es spricht doch für die unbewußte Einheit in der Leistung von Anatole France, daß er auch in kleinen Schriften als Befreier wirkt, als Befreier einer Menschheit, der doch nicht zu helfen ist. Kaum noch zu überbieten scheint der Hohn der Gottesleugnung, der in einer ganz kleinen Geschichte, „Putois“, hinter mangelhafter Ironie verborgen ist. Das kleine Stück steht in der Sammlung, die durch die erste der Titelerzählungen

berühmt geworden ist: „Crainquebille, Putois, Riquet et plusieurs autres récits profitables.“ Der Atheismus in „Putois“ ist infolge einer harmlosen Einkleidung fast unbeachtet geblieben, obgleich der Verfasser es an deutlichen, künstlerisch allzu deutlichen Winken nicht hat fehlen lassen.

Es ist nur eine zulässige Notlüge von Madame Bergeret, der Mutter des wohlbekannten Mr. Bergeret, der lebendigsten Gestalt des Satirikers France, es ist aber doch eine Lüge, eine Erfindung, daß von einem nicht existierenden Gärtner geredet und ihm in der Verlegenheit der Name Putois beigelegt wird; um eine lästige alte Tante loszuwerden, ist Putois erfunden worden. Die Tante, lebhaften Geistes, sieht diesen bösen Geist von Putois wohl überall: er hat die kleinen Diebstähle ausgeführt, er hat ihre Köchin geschwängert; bald glaubt die ganze Ortschaft mit der Tante an das Dasein des erfundenen Putois; die Staatsbehörde stützt diesen Glauben. Am Ende ist Mutter Bergeret selbst nicht mehr sicher, ob das Geschöpf ihrer Erfindung, Putois, nicht doch existiere. Eine ganz modern psychologische Verbesserung der Betrugs-Hypothese: der Betrüger wird gezwungen, an seine eigene Erfindung zu glauben.

Ich habe schon bemerkt, daß Anatole France sich leider dazu verstanden hat, die feine und tiefe Parabel selbst zu deuten: man brauche für „Putois“ nur Gott zu setzen, um die Fabel richtig zu verstehen. An Schönheit geht verloren, was an Deutlichkeit gewonnen wird. Die Kennzeichen des Putois werden wie eine Litanei aufgesagt; Putois hat keine Heimstätte und gilt den Leuten für allgegenwärtig; die Phantasie der Kinder wird durch Erzählungen von Putois solange genährt, bis er zur Märchenwelt der Kindheit gehört; Putois wird geradezu ein Halbgott genannt.

Noch poesieloser, aber auch noch gründlicher wird die Gleichsetzung von Putois und dem lieben Gotte da, wo Bergeret als Sprecher für France das Wort ergreift oder sich mit gleichgesinnten Freunden über den Fall Putois unterhält. So gibt er die eigentliche Moral der Fabel, da er erzählt, wie sein Vater sich zu der Legende „Putois“ gestellt habe. „Notre père avait une grande pitié des hommes. Il ne les croyait pas très raisonnables; leurs erreurs, quand elles n'étaient point cruelles, l'amusaient et le faisaient sourire. La croyance en Putois l'intéressait comme un abrégé et un compendium de toutes les croyances humaines“ (S. 98). Womöglich noch blutiger ist der Hohn einige Seiten vorher (S. 81); da sagt einer: „Je ne sais plus qui a dit autrefois: ‚Je suis celui qui est‘. Excusez le défaut de ma mémoire. On ne peut tout se rappeler. Mais l'inconnu qui parla de la sorte commit une rare imprudence. En donnant à entendre par ce propos inconsidéré

qu'il était dépourvu d'attributs et privé de toutes relations, il proclama qu'il n'existait pas et se supprima lui-même étourdiment. Je parie qu'on n'a plus entendu parler de lui." Worauf Bergeret: „Vous avez perdu. Il a corrigé le mauvais effet de cette parole égoiste en s'appliquant des potées d'adjectifs, et l'on a beaucoup parlé de lui, le plus souvent sans aucun bon sens."

Nur warne ich davor, die Freiheit des Franceschen Standpunktes zu überschätzen; sehr schön, wie da der Gottesbegriff in die Masse der Volksmythologie zurücksinkt; aber durch die ganze Einkleidung der Fabel oder Allegorie ist es verschuldet, daß der Angriff auf die alte Betrugshypothese hinausläuft, also wieder über die Ideen von Voltaire nicht herausgelangt.

Das jüngste Geschlecht der Franzosen hat das Erbe von Voltaire und France nicht mehr angetreten, es ist nicht mehr kirchenfeindlich, gegenwärtig nicht; so nicht der auch in Deutschland zu rasch angepriesene Romain Rolland; er ist schon ganz atheologisch. Sein Held Johann Christoph wird zwar bereits in den Kinderjahren mit Gott fertig. „Ich mag ihn nicht leiden!" ruft er, indem er mit der kleinen Faust zum Himmel droht. Und der Dichter unserer Tage, vielleicht wirklich sonst nur ein großer Dichter des Tages, ist überhaupt so sehr ein Kind des 20. Jahrhunderts, daß er die Meinung des Mittelalters schroff in ihr Gegenteil verkehrt: oft sei auch der Verlust des Glaubens eine Wirkung der Gnade. Aber er ist ein Neuromantiker, fühlt gegen die Religion keinen Haß, nicht einmal Ironie; er ist auch der Religion und der Kirche gegenüber ein Pazifist. Als ob die Freidenkerei nicht Vorsorge zu treffen hätte gegen die Wiederkehr mittelalterlicher Pfaffentyrannei.

Der Zeit nach und dem Raffinement nach ist Anatole France in seinen besten Büchern die äußerste Leistung des Freidenkens bei den romanischen Völkern. Ich hätte freilich noch eine Unmenge populärwissenschaftlicher und nur der Unterhaltung bestimmter Schriften nennen können, die beweisen, daß das breite Publikum von Andachtsschriften nichts mehr wissen will. Nicht als Ausnahme, nur als Beispiel will ich hier ein Machwerk nennen; und um eine Verwahrung dagegen einzulegen, daß ich solche Schriftsteller als Kommilitonen im Befreiungskampfe anzuerkennen habe. Und ich spreche diese Verwahrung lieber hier aus als an einer anderen späteren Stelle.

Es gibt auch in der Gottlosigkeit eine Rückständigkeit, eine Reaktion, die zu veralteten, unwirksamen und dummen Formen des Kampfes führt; ich denke da nicht an die atheistische Propaganda, die in den ersten Jahren und Jahrzehnten der Sozialdemokratie die Ergebnisse der Religionskritik auch unter den unwissenden Proletariern verbreiten wollte;

das war ehrliches Spiel. Ich denke an die Schriften eitler Materialisten und Monisten, die immer noch mit lahmem Witz und beneidenswerter Selbstgerechtigkeit, unter dem Schutze neuer Gesetze, die Wunder der Bibel und die Vernunftwidrigkeit der christlichen — besonders der katholischen — Dogmen verspotten, in einer Zeit, die die besten Köpfe und Herzen schon auffordert, die Toten ihre Toten begraben zu lassen und den Herrn Omnes in seinem neuen Glauben an die Erklärung des Geistes durch den Stoff anzugreifen. Ein Beispiel für viele. Vor mir liegt ein Büchlein, erschienen zu Luxemburg im Verlage des Allgemeinen Freidenkerbundes, aus dem Französischen übersetzt von Joseph Klees: „Humoristische Reise durch die Religionen und Dogmen." Ohne Jahreszahl. Von N. Simon, Dr. jur. Der Mann hat eine Menge guter aufklärerischer Schriften gelesen, trägt alles zusammen, was er da über Fälschungen, Lügen, Widersprüche und Vernunftwidrigkeiten des Katholizismus gefunden hat, hat fast in jedem Punkte das Recht auf seiner Seite, tunkt das Ganze in eine Brühe von taub gewordenem Salze und wird endlich so ungenießbar, daß der Leser in den Zorn eines Frommen geraten kann. Es ist der Zorn des ernsthaften Kämpfers gegen Gassenbuben und Marodeurs, die sich ihm aufdringlich anschließen wollen, um bei der Beute nicht zu kurz zu kommen, bei der Beute an Machtgewinn oder an Spaß. Wir führen unseren Streit mit allen blanken Waffen einer wissenschaftlichen Strategie und sollen Mitkämpfer dulden, die dazu Grimassen schneiden, Indianertänze aufführen oder bestenfalls mit Kinderpfeilen schießen. Es wäre klug, sich solche Gefolgschaft gefallen zu lassen, schon um die Stärke des eigenen Heeres zu vergrößern, an Zahl der Mitläufer; aber ein unbesiegbarer, mehr ästhetischer und sittlicher, als logischer Widerwille zwingt uns, solche Gemeinschaft abzulehnen.

Meinen flüchtigen Überblick über die letzten hundert Jahre des französischen Geisteskampfes mit dem Hinweise auf ein solches Machwerk zu beschließen, wäre aber eine Ungerechtigkeit; hatte dieser Zeitraum auch keine Männer gestellt, wie die der drei vorausgehenden Jahrhunderte, die zu der großen Revolution führten, so hatten wir uns doch an dem großen Fanatiker Auguste Comte und an dem entzückenden Zweifler Anatole France zu erfreuen. Gerecht scheint es mir aber, den Franzosen endlich den Vorwurf zu machen, daß sie, die sich weder die englische Entschiedenheit noch den deutschen Tiefsinn jemals ganz zu eigen machen konnten, einen metaphysischen Feuilletonisten seit dreißig Jahren als einen Philosophen verehren, den hier schon zweimal genannten Henri Bergson, den würdigen Nachfolger eines Cousin und eines Caro. Es darf übrigens nicht verschwiegen werden, daß Bergson (geb. 1859) auch in Deutschland schnellfertige Bewunderer fand, wenigstens vor dem Weltkriege. Hier hat die neue Hoch-

Bergson

flut des Völkerhasses doch das eine Gute gehabt, daß eine törichte Überschätzung des Fremden mit einem Schlage aufhörte. Zu leugnen ist freilich nicht, daß Bergson seine Bücher in einer schönen Sprache schreibt, was man so in Frankreich eine schöne Sprache zu nennen pflegt, und daß er als ein Gegner des Materialismus in die gleiche Kerbe zu hauen scheint wie die besten Erkenntniskritiker, die unter uns den dogmatischen Materialismus bekämpfen. Doch ist das Gute in seinen Schriften nicht neu — er hat es aus der englischen und der deutschen Philosophie entlehnt — und das scheinbar Neue ist weder neu noch gut. Einer der Hauptbegriffe, mit denen er scholastisch jongliert, der der schöpferischen Entwicklung, ist ein hölzernes Eisen; das Bild von einer Entwicklung ist, in langem Kampfe mit der Theologie, aufgebracht worden, um das Bild von einer Schöpfung überflüssig zu machen; Schöpfung und Entwicklung sind Gegensätze, die zu vereinigen der Intuition Bergsons vorbehalten war. Und die „Intuition" vollends, die Schopenhauer mit Keulenschlägen aus der deutschen Philosophie hinausgeworfen hatte, wird von Bergson wieder bemüht, wie eine alte Wahrsagerin. Beinahe noch schlimmer steht es um den Begriff „Leben", den Bergson ganz mittelalterlich der geistig-seelischen Ordnung zurechnet. Ein Schönredner ist Bergson gewiß; aber über eine wissenschaftliche oder gar philosophische Sprache verfügt nicht, wer — ohne eine Ahnung von einer auch in Frankreich seit Dumarsais und Condillac aufdämmernden Kritik der Sprache — eine abstrakte Terminologie in den hohlen Klingklang wohlgerundeter Sätze bringt. Bergson hat auch ein oberflächliches Büchlein über das „Lachen" geschrieben. Mit schlechten Beispielen; ein besseres wäre er selbst gewesen. Mir scheint es ein feiner Humor — für dessen Sinn die Abhandlungen über das Lachen übrigens gar kein Verständnis zeigen —, daß Bergson der Sohn eines polnischen Juden und einer englischen Jüdin ist, also doch gewiß ein berufener Wiederhersteller des Christenglaubens in Frankreich, und daß sein „Schüler" und Nachfolger (am Collège de France) sich als katholischer Modernist hervorgetan hat, also als ein Mann, der den gesamten Vorrat der römischen Kirche zu kaufen bereit ist, mit zehn Prozent Rabatt.

Vierter Abschnitt

England

Nur ein schmaler Meeresarm trennt England von Frankreich; und doch verläuft der Geisteskampf so ganz anders dort als hier. Ich mag nicht generalisieren, am wenigsten darin, was Charaktere von Völkern

betrifft; auch wissen wir ja, daß der Hauptsturm gegen alle positiven Religionen, der Deismus, erst von England nach Frankreich kam und daß der leichtere Skeptizismus der Franzosen erst durch den Engländer Hume seine schwersten Waffen erhielt. Mir scheint die entscheidende Ungleichheit zwischen Frankreich und England im öffentlichen Geiste zu liegen, bescheidener ausgedrückt: in der öffentlichen Meinung; die ist wirklich, obgleich es bei uns immer wieder gesagt wird, in Frankreich frivol, in England ernst, auch in gutem Sinne konservativ. Eine gewisse Scheinkirchlichkeit der englischen öffentlichen Meinung oder Sitte oder des englischen Sprachgebrauchs, die man nicht — ich will noch darauf zurückkommen — selbstgerecht und überheblich die englische Heuchelei nennen sollte, hat den beiden Dichtern, die den Anfang und das Ende des Jahrhunderts auszeichneten, das Leben verbittert; dieselbe Scheinkirchlichkeit hat die meisten neueren englischen Denker und Forscher zu Kompromissen veranlaßt, die uns nicht gefallen; ich werde den Weg und das Zögern der englischen Wissenschaft ganz kurz darstellen und die beiden Dichter den Rahmen des Bildes abgeben lassen.

Lord Byron

Lord Byron (geb. 1788, gest. 1824), von Abstammung ein halber Schotte und ein bißchen Franzose, übrigens aus sehr vornehmem Hause, war leibhaftig, so wie Milton als Politiker, tolerant, freiheitsliebend, fast unchristlich, nur als Dichter ein Christ, den Satan gemalt hatte. Ein genialer gefallener Engel, der als ein Engel doch wohl an das Dasein dessen glauben mußte, den er bekämpfte.

Ohne sich jemals selbst zu den Gottlosen zu rechnen, wirkte er durch viele seiner Dichtungen als Atheist, besonders durch die Mysterien „Kaïn" und „Himmel und Erde", dann durch viele Ausgelassenheiten seiner Epen. Stärker und tiefer durch sein gewaltiges Grübeln, als etwa bald darauf (beide von ihm vielfach abhängig) Heine durch seinen Witz, Lenau durch seine Kirchenfeindlichkeit. Von Byrons hohem Freunde Shelley später.

Man hat mit Recht die Religiosität Byrons mit der von Rousseau verglichen (Otto Schmidt: Rousseau und Byron, 1888); beide waren zu sehr Dichter, um sich von dem grauen Materialismus oder von dem farblosen Deismus befriedigt zu fühlen; beide waren zu frei, um irgendeiner Sekte angehören zu können, und wäre es die fortgeschrittenste gewesen. Sie waren in der Logik beide wie Kinder, aber tapfer waren sie und folgten nur ihrem eigenen Kopfe. Sie nannten das: keiner Autorität vertrauen. Rousseau drückte das so aus: „Ne donnons rien au droit de la naissance et à l'autorité des pères et des pasteurs; mais rappelons à l'examen de la conscience et de la raison tout ce qu'il nous ont appris dès notre enfance." Und Byron sagt das gleiche eigentlich noch schärfer, an einer

Stelle seiner Memoiren, wo ihm der Dichter nicht ins Wort fällt: „It is useless to tell me not to reason, but to believe. You might as well tell a man not to wake but to sleep.“ Auch als Dichter spricht er dann und wann das Äußerste gegen den christlichen Glauben. Manfred ruft: was immer ich getan habe, es bleibt zwischen dem Himmel und mir; ich will keinen Sterblichen zum Mittler. Nicht einmal als Erziehungsmittel, wie doch mancher aristokratische Anarchist, will Byron die Kirche anerkennen. „Die Drohung mit den furchtbarsten Höllenstrafen macht so viele Teufel, wie die gesetzlichen Strafandrohungen der unmenschlichen Menschheit Verbrecher machen.“ Doch nicht der Kirche allein und ihren Dogmen sagt er ab; auch den damals einhundertfünfzig Jahre alten Lehren der Naturreligion. Er fühlt keine persönliche Verantwortung für seine angeborenen Anlagen und hat seit seiner frühesten Jugend nicht wieder beten können. In Briefen und Gedichten nennt er sich höflich einen Christen und findet natürlich für die Person Jesu Christi weltlich-fromme Worte. Wollte man Zufallsäußerungen buchstäblich nehmen, so hätte er sogar (wie auch Rousseau) für den Katholizismus etwas übrig gehabt, als Poet, weil die römische Kirche den handgreiflichsten Glauben und Gottesdienst besaß. Ausdrücklich versichert er, er sei kein Atheist; hört man aber genauer hin, so will er nur versichern, daß er sich überhaupt keinem — ismus, keiner Sekte anschließe. „I am no Manichean (die an ein gutes und ein böses Prinzip glaubten) or Any-chean.“ Das Lösungswort ist für Byron, wohl ebenso wie für Goethe, daß er den Materialismus des 18. Jahrhunderts überwunden hatte: „I own my partiality for spirit.“ Byron war übrigens (wie Rousseau und wie Goethe) ein guter Kenner der Bibel; das hat aber natürlich mit seinem Verhältnis zum lieben Gott nicht das mindeste zu schaffen. Er hat Stoffe aus der jüdischen Bibel behandelt, sogar seine schönen „Hebrew Melodies“ gedichtet, neben den „Irish Melodies“. So entrichtete auch er dem englischen Cant seinen Tribut.

Die freien Sekten in England wiederholen, wo sie für die Arbeiter eintreten, immer wieder den einprägsamen Satz: England sei das Paradies der Reichen, das Fegefeuer der Armen. In Reden und in Traktätlein wird aber längst nicht mehr das haßerfüllte Alte Testament zitiert, sondern die Heilsbotschaft des Neuen Testaments. Und neben Jesus Christus kommt wohl auch Lord Byron zu Worte, mit seinem sektenfeindlichen Spruche:

„Ob Dideldum, ob Dideldei
Das ist und bleibt sich einerlei.“

Auf Humes Skeptizismus, der nicht nur älter, sondern auch grundsätzlicher war als Kants Vernunftkritik, folgte in England zunächst der

Versuch, den naiven Realismus des Nichtphilosophen wieder zu Ehren zu bringen. Hamilton, der 1788 geboren wurde, im gleichen Jahre wie Byron und Schopenhauer, naschte von der deutschen Philosophie, begriff etwas von der Erkenntniskritik und der Relativität des Wissens, lehnte das Absolute sehr gut ab, verlangte aber etwa wie Kant den Glauben an einen unerkennbaren Gott. Als ein mittelbarer Schüler Hamiltons ist noch der Staatsmann James Balfour (geb. 1848) anzusehen, der den naiven Realismus nicht bestreitet, sogar mit Recht für praktisch hält. So ist ihm die Gesetzlichkeit der Naturwissenschaft nicht bloß eine Täuschung, obgleich die letzten Fragen niemals gelöst werden, aber auch die Dogmen des Christentums sind vielleicht nicht ganz falsch, weil sie manches Bedürfnis befriedigen und über die beweisbaren Dinge hinausgehen.

Balfour

Bevor diese ironische Hegelei („nicht alles Wirkliche muß unvernünftig sein") in England Regierungsweisheit wurde, kamen aber aus Frankreich zwei miteinander verwandte „Gedanken" hinüber: die Bewegungen des Sozialismus und des Positivismus. Der Sozialismus war, soweit er damals für England paßte, vorbereitet durch Bentham (geb. 1748, gest. 1832), der gütig und unsäglich nüchtern unter dem klingenden Namen Deontologie den Utilitarismus verkündete und von seinem Meister Beccaria dafür die wohlwollende Formel entlehnte: das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl von Menschen. Der eigentliche Sozialismus als wirtschaftspolitische Bewegung hat zwar in dem Industrielande England begonnen, hat aber dort erst viel später einige Macht erlangt, über den Marxismus hinweg. Und hat die Religion nicht, wie doch in Deutschland, für eine Privatsache erklärt.

Bentham

Viel mehr als der kontinentale Sozialismus ist den Engländern in Fleisch und Blut übergegangen der allgemeinmenschliche oder humanitäre Positivismus von Comte; der entsprach vorzüglich der alten Neigung der Engländer für den Nominalismus und den Empirismus. Der stärkste englische Positivist war der Schöpfer der modernen Logik, John Stuart Mill (geb. 1806, gest. 1873), den ich vorher als einen Gegner Comtes zu Worte kommen lassen mußte; er war aber ein ebenbürtiger Gegner und wurde darum zum Schüler des Mannes, dessen Verirrungen nur ihn empörten. Wir haben es hier allein zu tun mit Mills Stellung zur Religion; ich darf aber die Bemerkung nicht unterdrücken, daß Mill eigentlich mit seinem „System der vernunftgemäßen und induktiven Logik" (1843) der gesamten christlichen Theologie ein Ende machte (ohne es je zu sagen), da er ihre Wurzel vernichtete, die Logik des alten Aristoteles; ja auch den Ichbegriff hat Mill schon in seiner Erkenntnislehre abgelehnt, wie lange vor ihm Hume. Aber Mill hat auch seine Meinung über die Gottheit und

John Stuart Mill

was dazu gehört geordnet, und gerade da erweist er sich als ein Fortsetzer des Positivisten Comte.

John Stuart Mill hat seine Gedanken über die Religion nicht selbst veröffentlicht; sie wurden bald nach seinem Tode (1874) von Helen Taylor herausgegeben. Die umfassendste dieser drei Abhandlungen, die über den „Theismus", ist kurz vor 1870 geschrieben und, vielleicht zu ihrem Glücke, nicht so sorgfältig durchgesehen und gefeilt wie die Schriften, die Mill selbst in Druck gab; er hatte die Gewohnheit, jeden Satz seiner Bücher nicht nur auf den genauesten Ausdruck hin nachzubessern, was das Studium seines Hauptwerks über die induktive Logik so schwierig und so fruchtbar macht, sondern auch auf englische Rücksichten hin, was mitunter verstimmt.

Auch seine Abhandlung über den Theismus ist, obgleich die letzte Feile fehlt, vorsichtig genug abgefaßt. Ich will zuerst das Ergebnis seiner Untersuchung mitteilen. Mill bekennt sich sowohl der offenbarten als der natürlichen Religion gegenüber zum Skeptizismus; er will damit sagen, daß er das Dasein Gottes weder von vornherein leugne, noch die Beweise gegen das Dasein Gottes für bündig anerkenne. Nach seiner Logik gibt es sogar einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit für das Dasein irgendeines Schöpfers, dagegen keine Wahrscheinlichkeit für das Vorhandensein einer Vorsehung und für ein stets erneutes Eingreifen dieses Schöpfers, höchstens eine Möglichkeit. Alle diese Dinge werden aus dem Gebiete des Glaubens in das des Hoffens verwiesen; aber der Hoffnung auf unbewiesene Möglichkeiten, wie auf ein jenseitiges Leben, wird eine sehr wohltätige Wirkung zugeschrieben. In diesem Sinne sei an Christus, dem größten Reformator und Märtyrer, als einem Muster der Vollkommenheit und einem idealen Repräsentanten der Menschheit festzuhalten. Christus sei nicht Gott, aber möglicherweise wirklich mit der Aufgabe betraut (?) gewesen, die Menschheit zur Wahrheit und zur Tugend zu führen, darum seien die Einflüsse des Christentums auf die Sittlichkeit der Erhaltung wert. Einerlei, ob man diese Lehre Religion oder Humanität nennen wolle; sie gebe wenigstens das eine erhabene Gefühl, dem nicht allmächtigen Gotte beim Emporarbeiten der Menschheit freiwillige Mitwirkung zu leisten, also zu helfen. Mill ist geneigt, diesen seinen wunderlichen skeptischen Glauben für die Religion der Zukunft zu halten. Wieder einer. Wir wollen sehen, auf welchem Wege der Empirist und Logiker zu seinem Glauben gelangt und wollen uns in der Kritik auf einige kurze Fragen beschränken.

Mill steht nicht mehr auf dem Standpunkte etwa der Enzyklopädisten, welche in der Negation oder der Bekämpfung des Aberglaubens, d. h. der Religion, das Heil der Menschheit sahen; unter dem Einflusse des verbesserten Historismus werden auch die Religionen als Momente der Ent-

wicklung beurteilt; das Christentum war mindestens in früheren Zeiten wertvoll. Hat Mill eine schlaue Absicht dabei, daß er im Eingange noch nicht verrät, er werde das Christentum auch für die Zukunft festgehalten wissen wollen?

In alter Zeit war es den Menschen natürlich, in die schlecht beobachteten Naturkräfte Persönlichkeiten hineinzulegen und so den Polytheismus anzunehmen; der Monotheismus, wo er nicht durch Tradition und Erziehung eingeprägt wird, ist ein künstliches Erzeugnis und erst viel später aufgetreten. Man mußte in den Naturerscheinungen ein System erblicken, bevor man sie unter dem Gesichtspunkte eines einheitlichen Planes betrachten konnte. Unter „Theismus" wird ganz allgemein zunächst jeder Glaube an Gottheiten verstanden, dann aber der Monotheismus allein als der abstrakte Ausdruck des Theismus ins Auge gefaßt, weil nur der Monotheismus eine wissenschaftliche Begründung für sich in Anspruch nehmen darf. (Sollte wirklich, was Mill hier Wissenschaft nennt, sich nicht ebensogut auf ein Zweigöttersystem und auf den Polytheismus anwenden lassen? Ich erbiete mich, den Versuch zu wagen.) Die Frage, welche vom Theismus mit der Hypothese einer Schöpfung beantwortet wird, lautet: Ist der Gesamtheit von Ursachen und Wirkungen in der Natur nicht etwas vorangegangen, ohne das die Natur selbst nicht gewesen wäre? Die Antwort (bei der aber „erste Ursache" und „Schöpfer" gleichgesetzt werden) fordert zwei weitere Fragen heraus: ob die Annahme eines Schöpfers neben unseren wissenschaftlichen Überzeugungen möglich und ob sie durch die Gründe der Theologen bewiesen sei. Die Annahme eines Gottes, der die Welt nach festen Gesetzen lenkt, sei möglich; die eines Gottes, der durch Handlungen eines wandelbaren Willens eingreift, sei unmöglich. Welche von beiden Vorstellungen dem Bilde besser entspricht, das man sich herkömmlich von Gott macht, geht den wissenschaftlichen Forscher nichts an. Wenn also ein bewußter Willensakt, der unsere Welt und ihre Gesetze geschaffen hat, möglich ist, so ist weiter zu untersuchen, ob das Dasein eines solchen Willens bewiesen werden kann. Der Meister der induktiven Logik verwirft natürlich von vornherein die apriorischen Beweise, die von einer Idee ausgehen, weil in der Idee immer nur die Idee steckt und nicht eine reale Tatsache. Mill bemerkt aber diesmal sehr fein, daß in manchem apriorischen oder metaphysischen Beweise eine Fälschung empirischer Schlüsse verborgen ist, wie in dem oft vorgebrachten Beweise aus dem Begriffe der ersten Ursache.

Dieser Beweis behauptet, alles habe eine Ursache, folglich müsse auch die Welt eine Ursache gehabt haben. Aber der Vordersatz ist falsch. Nur Ereignisse oder Veränderungen sind Wirkungen von Ursachen, das Dauernde

ist keine Wirkung. Man darf also aus dem Ursachbegriff nicht darauf schließen, daß auch die Substanz eine Ursache oder einen Anfang gehabt habe. Die Wissenschaft lehrt denn auch schon lange die Erhaltung des Stoffs und seit kurzem die Erhaltung der Kraft. Der uralte Glaube, der Wille Gottes sei die ursprüngliche Kraft, steht zunächst im Widerspruche mit der Wissenschaft, da ewige Kräfte als dem Willen vorausgehend angenommen werden müssen. Die Verteidiger der Freiheit des Willens dürfen höchstens sagen, daß die Willensäußerungen selbst keine Ursachen haben, nicht aber, daß der Wille eher oder leichter als andere Kräfte Naturerscheinungen verursachen könne. Der Theismus findet also, wenn er sich auf den Begriff der ersten Ursache stützen will, in der Erfahrungswissenschaft keine Unterstützung. Auch der Schluß, daß wenigstens der Geist einen erschaffenden Geist zur Ursache gehabt haben müsse, ist nur eine Zurückschiebung der Frage; wir haben keine Kunde, die Offenbarung abgerechnet, von einem Geiste, der ewig wäre wie Kraft und Stoff. Allerdings nehmen wir an, daß die Menschheit, also auch der menschliche Geist, einen Anfang gehabt habe, wollen also beim Geiste nach einer Ursache fragen. Der Satz aber, daß nur der Geist den Geist hervorbringen könne, ist willkürlich und widerspricht sogar dem Entwicklungsgedanken. „Die Welt bezeugt durch ihr bloßes Dasein noch keinen Gott."

Kürzer findet sich Mill mit dem Beweise ab, der unzählige Male aus der allgemeinen Übereinstimmung der Menschheit hergeholt worden ist. Selbst der Glaube so hervorragender Denker wie Sokrates und Platon, Bacon und Locke, Newton und Leibniz habe, wie jede Berufung auf Autoritäten, nur geringen Wert, noch geringeren der Volksglaube; das Volk in den Kulturländern habe seinen Glauben von außen erhalten und die Religion der Wilden sei ein Götzendienst gröbster Art. (Mill unterläßt es sehr weise, zwischen Gott und Götze mit der ihm sonst eigenen Schärfe zu unterscheiden.) Die allgemeine Übereinstimmung der Menschen genügt also nicht, um den Gottesbegriff als angeboren anzusehen.

Der eigentlich apriorische Beweis für das Dasein Gottes bleibt immer der, der die Idee eine Existenz in sich begreifen läßt, der also den berüchtigten Schnitzer macht (wie ich es ausdrücken darf), aus dem Vorhandensein eines Wortes auf das Vorhandensein der entsprechenden Sache zu schließen; wonach denn die Existenz des Teufels, der Gespenster, der Hexen, der Kentauren ebensogut bewiesen wäre wie die Existenz Gottes. Dieser sehr einfache Beweis gilt heute für veraltet; sehr schön sagt Mill, er spreche dem Menschen eine seiner liebsten und wertvollsten Fähigkeiten ab, die Fähigkeit, zu idealisieren, d. h. aus dem Erfahrungsstoffe eine Vorstellung aufzubauen, die vollkommener ist als die Erfahrung. Mill weiß, daß bereits

Kant diesen einfältigen Beweis in mustergültiger Weise widerlegt hat, scheint übrigens auch schon zu wissen, daß die Meinung Kants bei der Erschließung Gottes aus der praktischen Vernunft zweideutig war: ob das Gefühl eines Pflichtgesetzes das Dasein eines Gesetzgebers beweise, oder nur die Forderung, so zu handeln, als ob es einen solchen Gesetzgeber gebe. Das Bewußtsein von Pflichten mache die Wahrheit der Vorstellung von einem Gesetzgeber dieser Pflichten wünschenswert, beweise aber die Wahrheit durchaus nicht. Das Wünschenswerte sei nicht immer wirklich; die Lehre, daß unsere Welt die beste Welt ist, sei eine Täuschung.

Mit dieser Lehre von der besten Welt hängt der einzige Gottesbeweis zusammen, den der Meister der induktiven Logik wenigstens der Form nach für wissenschaftlich erklärt: der teleologische Beweis. Die Naturgegenstände, besonders die Tiere und Pflanzen, gleichen darin den Erzeugnissen der Menschen, daß sie zweckmäßig hergestellt sind; und weil sie einen intelligenten Urheber voraussetzen, ihre Einrichtung jedoch das menschliche Vermögen überschreitet, müsse man auf eine übermenschliche Intelligenz schließen. Auch dieser Beweis werde in seiner Bedeutung überschätzt; er gründe sich nur auf einen Analogieschluß, nicht auf eine vollständige Induktion. So wirken z. B. sehr viele Teile des Auges zusammen, um das ganze Auge zu einem zweckmäßigen Sehorgane zu machen; jeder Teil ist eine Bedingung des Sehens, die zweckmäßige Zusammensetzung aller dieser Bedingungen oder Teile könne nicht einem Zufalle zugeschrieben werden; zwischen der Ursache, einer gemeinsamen Ursache ihres Aufbaues und dem Sehen müsse ein Zusammenhang bestehen. Mill gibt aber nicht zu, daß dieser Gedankengang zu dem Glauben an einen intelligenten Schöpfer führen müsse; er kennt kurz vor 1870 schon Darwins Hypothese vom Überleben des Tüchtigsten, die er zwar beängstigend und auf den ersten Blick unwahrscheinlich nennt, dann aber doch gegen den teleologischen Beweis einwirft. Es ist heute beachtenswert, wie John Stuart Mill sich im ersten Jahrzehnt nach dem Aufkommen des Darwinismus zu dieser Hypothese stellte. Sie sei nicht so absurd, wie sie aussieht. „Die Theorie würde, wenn zugegeben, in keiner Weise mit dem Begriffe der Schöpfung unvereinbar sein; aber es muß anerkannt werden, daß sie den Beweis für dieselbe beträchtlich schwächen würde.“ Wohlgemerkt: Mill rechnet Darwins Deszendenzlehre noch nicht zu dem Bestande der Wissenschaft (wodurch er wieder seinen Scharfsinn bewies), gibt also doch zu, daß eben die induktive Methode der Wissenschaft aus den zweckmäßigen Einrichtungen der Natur vorläufig mit Wahrscheinlichkeit folgere, die Natur sei von einem intelligenten Wesen geschaffen; der Analogieschluß aus der Ähnlichkeit der Organismen mit Kunstwerken werde verstärkt durch die induk-

tiven Erwägungen über den ursächlichen Zusammenhang der Organe und ihrer Zwecke. Mill vergißt nicht, daß die von ihm zugestandene Wahrscheinlichkeit nur für eine intelligente Ursache überhaupt gelte. Er stellt sich aber nicht die Frage, ob nicht am Ende ein Instinkt, sagen wir einmal: ein Weltbauinstinkt, diese wahrscheinliche Ursache sein könne.

In seiner weiteren Betrachtung schiebt Mill unter den Begriff der geistigen ersten Ursache häufiger, als ihm wohl bewußt wird, wieder wie vorhin den „Schöpfer" als „erste Ursache", die hergebrachte Gottesvorstellung; aber vom Katechismus ist er doch entfernt genug, um mit logischer Freiheit die angeblichen Eigenschaften Gottes zu untersuchen.

Zunächst wird die sogenannte Allmacht durch einen überraschenden Gedanken widerlegt. Ein Plan sei immer die verständige Anpassung von vorhandenen Mitteln an einen Zweck; und die Notwendigkeit, sich vorhandener Mittel zu bedienen, sei eine Begrenzung der Macht; die Macht des Schöpfers mußte sich den Bedingungen anpassen, die wie Kraft und Stoff ewig sind, also in ihren Gesetzen unabhängig von seinem Willen. Zur Ordnung dieser Elemente war eben die Weisheit nötig, die unser Staunen erregt. „Aber gerade, was Weisheit erfordert, begreift Beschränkung der Macht in sich, oder vielmehr die beiden Sätze drücken verschiedene Seiten derselben Tatsache aus." Nicht aus dem gleichen Grunde braucht die sogenannte Allwissenheit des Schöpfers geleugnet zu werden; aber die Störungen in den organischen Maschinen und ihre kurze Dauer lassen uns das Urteil fällen, daß Vollkommenheit nicht erreicht wurde, ob nun bloß die Macht oder ob auch die Weisheit begrenzt war. Wenn Mill nun auch auf die sogenannte Allgüte zu sprechen kommt, so tut es mir leid, den ausgezeichneten Mann da in seiner letzten Folgerung drollig zu finden. Es ist zwar wieder sehr fein, daß er gerade darum eine Verteidigung der Allgüte für möglich hält, weil der Schöpfer nicht allmächtig ist. Aber Mill selbst ist so fromm nicht; ist nur fromm genug, mit dem Begriffe der Moralität zu spielen. Der Zweck der natürlichen Einrichtungen sei nur die Erhaltung der Individuen und der Arten für eine beschränkte Zeitdauer, sei also kein moralischer Zweck. Aber das Vergnügen seiner Geschöpfe war dem Schöpfer wahrscheinlich angenehm; also gehöre zu seinen Eigenschaften ein gewisses Wohlwollen. „Wenn der Mensch nicht die Macht hätte, durch die Betätigung seiner eigenen Energie für sich und andere Geschöpfe innerlich und äußerlich unendlich viel mehr zu tun, als Gott ursprünglich getan hat, so würde dieser Gott etwas ganz anderes als Dank von ihm verdienen." Und gar von Gerechtigkeit Gottes finde sich in der Welt keine Spur. Nur die Sehnsucht nach einem Ideal habe einen anderen Gott eingebildet als den der natürlichen Religion, die an ihrem Gotte eine beschränkte Macht,

eine vielleicht beschränkte Intelligenz und nur nebenbei (außer anderen Beweggründen zur Schöpfung) etwas Güte gefunden habe.

Völlig frei vom Katechismus ist Mill, wo er die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele prüft. Zwar die Beweise des Materialismus läßt er nicht gelten; es lasse sich freilich die Unsterblichkeit wissenschaftlich nicht beweisen, aber das Gegenteil auch nicht. (Es wäre denn, man erblickte in dem Worte „Unsterblichkeit" nur eine Frage und lehnte mit dem Worte „Seele" auch die Frage ab.) Dennoch scheint Mill dieses Dogma lebhaft genug bestreiten zu wollen. Es gründe sich nur auf Überlieferungen und auf die Furcht vor dem Aufhören. Die tröstliche Wirkung einer solchen Vorstellung spreche nicht für ihre Wahrheit; sonst müßten wir auch an Geister und Gespenster glauben. Man berufe sich auf die Güte Gottes, die die in einem kurzen Leben gesteigerten Fähigkeiten nicht vertilgen (bekanntlich das sehnsüchtige und doch wieder halb scherzhafte Argument Goethes) und das instinktive Verlangen nach einem ewigen Leben nicht enttäuschen werde; wir haben aber gesehen, daß nicht Güte der erste Beweggrund Gottes bei der Schöpfung war und daß auch seine Macht beschränkt ist. Es widerspricht allem Wissen von der Natur, daß Gott bei dem Tode jedes Menschen ein Wunder tun könne. Aber Mill will nicht jede Hoffnung auf ein ewiges Leben vernichten; wir kennen die Grenzen von Gottes Macht und Güte nicht, und so ist es nicht unmöglich, daß es uns nach dem Tode nicht schlechter gehen wird als hier und wir uns drüben wie hier durch eigenes Bemühen weiterentwickeln können. Mill spricht über das Leben nach dem Tode — mit dem Vorbehalte, daß es unwahrscheinlich sei — wie ein Nachmittagsprediger einer freireligiösen Gemeinde. Wäre es nicht logischer gewesen, den Begriff des Todes zu definieren? Und festzustellen, daß es keinen Tod gibt, wenn wir ein individuelles Weiterleben haben?

Das Kapitel über die Offenbarung läuft niedrig genug auf eine Untersuchung der Möglichkeit von Wundern hinaus. Mill fügt dem meisterhaften Gedankengange von Hume nichts hinzu, schwächt ihn sogar durch logische Spitzfindigkeiten. Allerdings dürfe das Dasein Gottes nicht durch Wunder bewiesen werden; werde ein Gott und Weltschöpfer aber einmal zugegeben, dann sei es eine ernsthafte Frage, ob er nicht durch seinen Willen außerordentliche Wirkungen hervorbringen könne. Aber nach unserer Erfahrung regiere Gott niemals als erste Ursache (durch Wunder), sondern immer durch zweite Ursachen oder durch die Naturgesetze. (Heißt es aber nicht die Schöpfung durch ein Wunder anerkennen, wenn man die Naturgesetze zweite Ursachen nennt?) Wir kennen keinen Fall eines bezeugten Wunders; Paulus, „die einzige Ausnahme von der Unwissenheit und Unbildung des ersten Christengeschlechts", habe kein anderes Wunder bezeugt als das seiner

eigenen Bekehrung, und die lasse sich sehr leicht aus natürlichen Ursachen herleiten. Das Vertrauen auf die Möglichkeit von Wundern ist so sehr geschwunden, daß ausgelacht würde, wer ein Ereignis aus keiner anderen Ursache als dem unmittelbaren Willen Gottes erklären wollte. Mill leugnet also, daß die Wunder historische Tatsachen und für einen Beweis der Offenbarung verwendbar seien. Aber das Wunder der göttlichen Sendung des Heilands sei doch nicht logisch so bestimmt widerlegt, daß die Unmöglichkeit oder Unglaublichkeit der Annahme die Hoffnung völlig ausschließe, es könnte dennoch wahr sein. Wieder also bleibt die Möglichkeit einer Hoffnung oder doch die psychologische Wirklichkeit einer Sehnsucht bestehen, wo die Religion den festen Glauben verlangt. Die Hoffnung der Religion ist aber keine Möglichkeit, sondern eine Zuversicht.

Durch solche Hintertüren, die Mill offen läßt, hat er überall der Aufrechthaltung der alten Religionen das Wort geredet. Was ihn von den englischen Deisten unterscheidet, was ihn einem Religionsfeinde sogar rückständig erscheinen lassen kann, das ist im Grunde seine bessere Kenntnis der Menschennatur und der Menschengeschichte. Der strenge Logiker Mill findet keine zwingenden Beweise für das Nichtdasein von Gott, Offenbarung und Unsterblichkeit; durch die Hintertüren der Logik kommt er zum Glauben an diese Dinge offenbar nicht; wenn er sich aber verpflichtet hält, den dünnen Faden der Möglichkeit ihres Daseins nicht durchzuschneiden, so liegt das nicht an der Logik allein, sondern auch an seinem Utilitarismus, den man heute auch Pragmatismus nennen könnte. Nützlichkeit ist die wahre Wahrheit; die Religion ist eine nützliche Einrichtung, und darum soll sie dem Volke erhalten bleiben. Die englischen Deisten, von Herbert etwa abgesehen, bekämpften in den positiven Religionen etwas Schädliches und stellten diesem Aberglauben die Naturreligion der Vernunft gegenüber, die sie wiederum für nützlich hielten. John Stuart Mill brachte in der Abhandlung über „Theismus" seine Zweifel auch gegen die Vernunftreligion vor, war aber gar nicht abgeneigt, selbst die positiven Religionen aufrechterhalten zu wissen. Ein Engländer. Auch darin, daß er eher den Katholizismus als eine der protestantischen Konfessionen geradezu angreift.

Aber Mill hatte schon in den fünfziger Jahren eine besondere Abhandlung über die „Nützlichkeit der Religion" geschrieben und sie dann zurückgehalten; in diesem Essay ist er lange nicht so rücksichtsvoll und kompromißlustig wie in dem eben besprochenen über den „Theismus". Der Schüler Benthams wagt es, dennoch, die Wahrheit gegen die Nützlichkeit auszuspielen. Solange man an die Wahrheit der Religion glaubte, brauchte man von ihrer Nützlichkeit gar nicht zu reden; jetzt sei ein Hervorheben ihrer Nützlichkeit nur noch eine Aufforderung an die Ungläubigen, wohl-

gemeinte Heuchelei zu treiben, eine Aufforderung an alle Menschen, in der Nähe eines so nützlichen Gebäudes, weil es auf schwankem Grunde stehe, den Atem anzuhalten, um es nicht umzublasen. Es sei eine peinliche Lage für einen gewissenhaften Geist, zwischen der Wahrheit und der allgemeinen Wohlfahrt eine Wahl treffen zu müssen. Nun sei in der Vergangenheit die oder jene unwahre Religion für die Sittlichkeit des Volkes nützlich gewesen; die Frage sei nur, ob die Religion auch in Zukunft aus utilitaristischen Gründen empfohlen werden könne: den Individuen und der Gesellschaft.

Über den Zusammenhang zwischen Religion und Moral sei allgemein eine falsche Meinung verbreitet. Der Religion werde wegen ihrer Macht ein Einfluß zugeschrieben, der gar nicht von ihr herrühre; so füge sich jedermann der öffentlichen Meinung, einerlei, ob diese sich auf Religion gründe oder nicht. Sodann wirke die Erziehung wieder auf die Verallgemeinerung eines bestimmten moralischen Urteils. Dieser Autoritätsglaube sei nur eine andere Form der Macht der öffentlichen Meinung; was man aus Gehorsam gegen diese Macht tue, schiebe man auf einen Gewissenszwang; auch der Ehrgeiz, ja sogar die Freude an der Sympathie sei eine Folge der Unterwerfung unter die öffentliche Meinung. Die Religion wirkt also nicht durch innere Kraft, sondern durch ihre Herrschaft über die öffentliche Meinung. Darum nehme man es mit der Erfüllung religiöser Pflichten viel leichter, wenn sie nicht zugleich von der öffentlichen Meinung auferlegt werden; so sei Unkeuschheit für beide Geschlechter vom Standpunkte der Religion die gleiche Sünde, werde aber von den Männern unbedenklich geübt, weil die öffentliche Meinung nichts dagegen habe.

Das Verhalten der Märtyrer werde als Gipfel sittlicher Tapferkeit hingestellt; Mill scheint geneigt, auch solche Leistungen aus Rücksichten auf die öffentliche Meinung zu erklären, und zieht die Festigkeit der sonst so unsittlichen Indianer zum Vergleiche heran; auch sei die Ekstase keine der Religion allein zugehörige Erscheinung.

Aber alle diese Gründe gegen die sittliche Bedeutung der Religion seien nicht die wichtigsten; ihr Wert als eine polizeiliche Ergänzung der Strafgesetze, als eine Hilfe für Diebsfänger und Scharfrichter, werde auch von den besseren Verehrern der Religion nicht in den Vordergrund gestellt; das Hauptgewicht werde auf die Veredelung der Menschen und der Gesellschaft gelegt. Die Lehren des Evangeliums seien allerdings höher als die meisten vorher gegebenen; jetzt seien wir aber in ihrem Besitze und werden sie nicht mehr verlieren. An ihren übernatürlichen Ursprung jedoch zu glauben, sei gefährlich, weil mit der gleichen Autorität auch veraltete Lehren der christlichen Moral gestützt werden.

Der Ursprung der Religion wird wie der der Poesie auf die Einbildungskraft und auf deren Idealisierungssehnsucht zurückgeführt. „Zu der Poesie des Übernatürlichen tritt ein positiver Glaube und die Erwartung hinzu, welche unpoetische Gemüter mit den poetischen teilen können." Es frage sich nur, ob wir auch in Zukunft mit dieser religiösen Poesie die Grenzen der bewohnten Welt überschreiten müssen; die epikureische Vorschrift, die irdische Gegenwart zu genießen, wenn auch im geistigsten Sinne, genüge dem Traume von unendlicher Glückseligkeit nicht; aber eine gewisse praktische Ewigkeit lasse sich auch durch ein anderes Mittel vorstellen, als durch den Glauben an ein Jenseits: durch das Ideal der Menschheit, durch das Pflichtgefühl gegen die Menschheit. Das sei eine bessere Religion als eine von denen, welche gewöhnlich so genannt werden. „Ich behaupte, daß dieses Prinzip nicht nur imstande wäre, die religiösen Funktionen zu erfüllen, sondern daß es sie besser erfüllen würde als irgendwelche Form des Supranaturalismus." Die hergebrachten Religionen gründen sich selbst bei den Verheißungen des Jenseits auf die menschliche Selbstsucht und erkaufen ihre sittlichen Wirkungen mit dem Verlangen, daß auf die geistigen Fähigkeiten verzichtet werde. Was diesen zweiten Punkt betrifft, so fordere die Anbetung des Schöpfers eine Verfälschung des natürlichen Gefühls. „Das trifft im höchsten Maße zu bei dem Christentum, da der Urheber der Bergpredigt sicherlich ein viel gütigeres Wesen ist als der Urheber der Natur; aber unglücklicherweise ist der gläubige Christ genötigt, anzunehmen, daß dasselbe Wesen der Urheber beider sei." Allerdings könne man den Widerspruch scheinbar lösen, indem man sowohl im Evangelium als in der Natur nur das Schöne betrachte und vor dem Übrigen die Augen schließe; man müsse also entweder den Verstand oder das Gewissen zum Schweigen bringen. „Sowohl von Sekten wie von Individuen kann man fast immer behaupten: je besser ihre Logik, desto schlechter ihre Moral."

Endlich sei auch die Vorstellung von einem Leben nach dem Tode kein Vorzug der Religion. Was diese lehre, verführe nur die Unglücklichen. Wenn Mills Naturreligion der Humanität ebenso oder noch eifriger gepflegt würde wie die übernatürlichen Religionen, so würden die sittlich gebildeten Menschen zwar das irdische Leben gern verlängern, würden aber im Geiste immer das Leben ihrer Nachkommen mitleben; umgekehrt sei es eine Tatsache, daß auch die Gläubigen das irdische Dasein mit großem Widerstreben verlassen, oft mit größerem Widerstreben als die Ungläubigen. Bei geistigem und materiellem Fortschreiten der Menschheit werde das höhere Individuum möglicher- und sogar wahrscheinlicherweise in der Unsterblichkeit eine bedrückendere Vorstellung erblicken, als in der Vernichtung.

Es scheint mir außer Zweifel, daß dieser antireligiöse Aufsatz die wahre Meinung Mills enthält, und daß die widerspruchsvollen Sätze der späteren Abhandlung über den „Theismus" nicht etwa seine letzte Überzeugung bringen, sondern einen Versuch, seinen Atheismus in einer Form vorzutragen, die bei der englischen respectability keinen Anstoß zu erregen brauchte. Mill war nicht geradezu, bekämpfte die metaphysischen Irrtümer der Menschheit nicht mit solcher Kraft wie die logischen, und darum blieb die Wirkung auf seine Landsleute und die übrigen Zeitgenossen aus. In religiösen Kämpfen wirkt nur entweder die Ekstase des Glaubens oder der Zorn des Unglaubens. Für Mill war aber die Religion gleichgültig geworden, weil er sie für sich selbst überwunden hatte; er analysierte ihre Begriffe fast nur wie zur Übung seiner Methode. Das ist auch dann fühlbar, wenn er sich für bestimmte theologische Sätze lebhafter zu interessieren scheint; so könnte man z. B. versucht sein, in einigen Stellen beider Abhandlungen ein Bekenntnis zu dem alten Zweigöttersysteme zu entdecken, zu der Manichäer Lehre von Gott und Teufel, die schon Pierre Bayle zum Kummer der Rechtgläubigen für unwiderleglich erklärt hatte; ich glaube aber, es war bei Bayle eine Bosheit des Zweiflers, bei Mill eine logische Spielerei des Indifferentismus.

Mills Denken war eben nicht religiös gerichtet; nur die Form, nicht der Inhalt seines Gedankens war religiös: die Menschheit habe dem in seiner Macht beschränkten Gotte zu helfen und aus eigener Kraft sich in Wohlstand und Gesittung zu vervollkommnen. Es ist das fast schon positivistische Ideal von Goethes Faust: Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Nur daß der Gott Mills noch um einige Stufen menschlicher ist als der menschliche Gott Goethes; bei Mill ein ziemlich reicher und recht gutmütiger Onkel, der viel weiß und ganz geschickt ist; das Beste müssen wir aber selber tun, wenn etwas Gescheites aus der Welt werden soll.

Mill hat mit seiner induktiven Logik siegreich und antichristlich gewirkt auf viele Wissenschaften, sogar auch auf die materialistische und positivistische Geschichtschreibung seit Buckle; auf dem Gebiete der Theologie konnte er nicht siegen, weil er wie ein Rennpferd war — ich weiß nicht, ob ich dessen äußerste Kraftanstrengung auch aus Ekstase oder Zorn erklären darf —, das vor dem schwierigsten Hindernisse ausbiegt; er „scheute" vor der englischen respectability.

Darwin

Dieser konservative Geist hinderte aber nicht, daß es Engländer waren, die wieder einmal die Führung des Abendlandes übernahmen, in der Psychologie und in dem Zweige der Biologie, der zu der besonderen Disziplin der Evolutionslehre erstarkt ist. Nominalismus und Empirismus ver-

banden sich in Charles Darwin (geb. 1809, gest. 1882) mit konservativer Rücksicht zu einem sehr bedeutenden Werke. Die von ihm aufgestellte Hypothese eines notwendigen Entstehens der Arten im Kampfe ums Dasein, durch das Überleben des Tüchtigsten und durch Anpassung, diese Hypothese gilt heute der Erfahrungswissenschaft bereits für veraltet; es bleibt aber dennoch ein Ereignis, daß sie aufgestellt werden konnte. Die meistgenannten Vorgänger von Darwin (die Verdienste des Großvaters Erasmus Darwin beruhen fast nur auf der Forderung einer physiologischen Psychologie), Lamarck und Goethe, hatten nur die Ahnung von einer Formenverwandtschaft aller Tiere ausgesprochen und es offen gelassen, ob sie Einsicht gewonnen hatten in den Plan des Schöpfers oder der Natur; sie wollten die Morphologie vereinfachen. Erst Darwin tilgte die Vorstellung eines Planes oder einer Absicht bei einem Schöpfer, ja, er tilgte sogar, mit vorsichtigen Andeutungen, jede Zweckvorstellung in der Natur. Gott wurde nicht ausdrücklich geleugnet, aber der teleologische Gottesbeweis, der Lieblingsbeweis des vorausgegangenen Jahrhunderts, wurde zu dem Moderhaufen der anderen Gottesbeweise geworfen. Der Begriff Schöpfung wurde durch den Begriff Evolution ersetzt.

In seinem Vaterlande hat Darwin oft Anstoß erregt durch seine Hypothesen, fast niemals durch seine Worte; er schonte die englischen Vorurteile und war pedantisch vorsichtig im Ziehen seiner Schlüsse; er überließ es seinen Nachahmern (der philosophisch bedenklichste unter ihnen war Ernst Haeckel), den Darwinismus zu einem materialistischen System auszubauen, das dann sehr rasch auch über Geisteswissenschaften ausgedehnt wurde. Ernsthafter als Haeckel ist die Enzyklopädie, übrigens ebenfalls System genannt, die Herbert Spencer (geb. 1820, gest. 1903) mit dem eisernen Fleiße von Comte, doch ohne dessen genialische und wahnsinnige Züge, seit 1860 herausgab. Das Bild von einer „Evolution" hatte er schon vor Darwin gebraucht. Auch Spencer nimmt noch einige Rücksicht auf die Denkgewohnheiten der Engländer; es ist offenbar, daß er den wohlbekannten Gott als die erste Ursache der Evolution nicht meinen kann, doch er redet noch viel über diese erste Ursache und auch über das Absolute. Übrigens hat Spencer den Grundgedanken aller neuen englischen freethinkers, daß wir nämlich das Übersinnliche niemals erkennen werden, durch sein Lebenswerk wesentlich gefördert, wenn auch das Schlagwort Agnostizismus nicht von ihm herstammt, sondern von Henry Huxley, der es 1869 zuerst gebrauchte, um in einer Verteidigung Darwins die materialistische Weltansicht zwar durchaus nicht als die richtige, aber als die einzig fruchtbare (für das Leben) hinzustellen. Spencer blieb sich selbst nicht ganz treu; er, der vielleicht erst durch Auguste Comte zu seinem großen Werke

Spencer

angeregt worden war, wurde nicht wahnsinnig wie Comte, aber er wurde früh altersschwach; in seiner Autobiographie beugt er sich nur zu oft vor dem öffentlichen Geiste Englands und predigt salbungsvoll eine kluge Duldung für jeden Glauben.

Der Entwicklungsgedanke ist eine bewunderungswürdige Leistung des gegenständlichen englischen Geistes; aber auch die Beschränktheit dieses Geistes, wo es sich um letzte Fragen handelt, äußert sich in dem Auftreten von Spencer und Darwin und ihrer besten, wissenschaftlichsten englischen Verteidiger. Erst in Deutschland wurden — wie gesagt — vorschnell aus dem Entwicklungsgedanken unkontrollierbare Theorien gezogen und diese Hypothesen für Dogmen ausgegeben; aber auch erst in Deutschland wurde sehr bald die Auflösung des uralten Zweckbegriffs als die wichtigste Folge des Entwicklungsgedankens erkannt; und eine Vernichtung des Zweckbegriffs, der auch nach den notwendigen Modifikationen des Darwinismus für die strenge Naturwissenschaft nicht wieder auferstehen wird, muß eine neue Stellung zu dem sogenannten religiösen Probleme herbeiführen. Eine Gottesvorstellung ohne Zweckvorstellung hat keinen Sinn mehr; der englische Agnostizismus aber, der durchaus kein sprachkritischer Agnostizismus sein will, sucht nicht nur einen Kompromiß mit der Religion, sondern sogar mit der Kirche. Die Engländer haben ihren Deismus noch nicht überwunden und tragen ihn mit einer Höflichkeit gegen ihre Bischöfe vor, die in seiner kühnsten Zeit — vor zweihundert Jahren — nicht ganz so ungefährlich war wie heute.

Tyndall

Ein starkes Beispiel für diese unwissenschaftliche Höflichkeit und Beschränktheit des englischen Geistes bietet der hervorragende Physiker John Tyndall (geb. 1820 in Irland, gest. 1893), der fünf Jahre lang, von 1848 bis 1853, in Deutschland unter Bunsen und Magnus neben Helmholtz arbeitete, der wichtige Schriften von Clausius und Helmholtz übersetzte und der wieder von Helmholtz (und Wiedemann) dem deutschen Publikum zugeführt wurde. Der Satz von der Erhaltung der Energie ist das Feld, auf dem Tyndall sich besondere Verdienste erworben hat. Uns hat nur eine Ansprache zu beschäftigen, die Tyndall 1874 zu Belfast hielt, deren großes Aufsehen im orthodoxen England für die Orthodoxie charakteristischer ist als für die Rede. Denn Tyndall war wohl berechtigt, in dem kurzen Vorwort zu der gedruckten Rede den „Vorwurf" zurückzuweisen, er wäre ein Anhänger des materiellen Atheismus. (Er sagt nicht: des Materialismus.)

Tyndall gibt nicht mehr und nicht weniger als eine flüchtige Geschichte einer naturalistischen Welterklärung vom englischen Standpunkte aus. Er hat von Lange gelernt, Demokritos, Epikuros und Lucretius zu schätzen und wieder einmal an der Unfehlbarkeit des Aristoteles zu zweifeln. Im

Mittelalter sei das hinterlistige Spiel mit der doppelten Wahrheit aus Furcht getrieben worden. Durcheinander und ohne Klarheit werden Descartes, Gassendi und Bruno gerühmt, unklar die neue Atomistik in Schutz genommen. Dann verläßt Tyndall das physikalische Gebiet, um sich der Behandlung biologischer Fragen durch Darwin und Spencer zuzuwenden. Der Erörterung entscheidender Begriffe geht er aus dem Wege; Präzision des Ausdrucks ist seine Sache nicht, wie er denn ganz zuversichtlich von einem „psychischen Leben" redet, als ob das Leben nicht eine Sache oder eine Erscheinung für sich wäre und die Psyche eine ganz andere Sache oder Erscheinung. Er hält es schon für ein ausreichendes Verdienst, daß Darwin den Anthropomorphismus in der Vorstellung von einem Schöpfer beseitigt habe. Sehr gut erkennt er, daß die Entwicklung des Lebens auf der Erde auch nach Darwin ein Geheimnis bleibe, daß die Stärke des Darwinismus in seiner Methode liege. Nun sollte man meinen, just die Forderung einer streng wissenschaftlichen Methode müßte den Mann zu einer Absage an religiöses Denken führen. Weit gefehlt. Gegen den Schluß seiner Rede warnt er seine aufgeklärten Zuhörer, über das religiöse Gefühl zu spotten, weil dann nur über nebensächliche Formen gespottet wird, während die unerschütterliche Basis des religiösen Gefühls in der Natur des Menschen unberührt bleibt. (Wenn die Basis „unerschütterlich" ist, liegt doch kein Grund vor, sie nicht sanft oder unsanft „berühren" zu dürfen.) „Wenn auch viele Religionen der Welt ungeheuerlich waren und noch sind, wenn auch manche von ihnen gefährlich, ja ohne Zweifel verderblich für die wertvollsten Privilegien freier Männer gewesen sind und womöglich wieder sein möchten, so wird es doch weise sein, sie als die Formen einer Kraft anzuerkennen, die schädlich ist (wenn man ihr gestattet, sich in das Gebiet des Wissens einzudrängen, über welches sie keine Herrschaft besitzt), die aber imstande ist, Edles hervorzubringen im Bereiche der Leidenschaft, welche ihre eigentliche und erhabene Sphäre ist; diesem Gefühle eine vernünftige Befriedigung zu schaffen, ist heutzutage das Problem aller Probleme." Ich habe die letzte Periode ohne die geringste Änderung des Sinnes umstellen dürfen, weil ich deutlicher herausheben wollte, wie vorsichtig Tyndall, der Physiker, die religiösen Gefühle seiner Landsleute zu schonen sucht.

Wäre es ihm völliger Ernst gewesen mit einer Anwendung Kantscher Kritik auf die Entwicklungshypothese von Spencer, so hätte er zu einem ganz anderen Ergebnisse kommen müssen; selbstverständlich meine ich, daß er dann zu einem sprachkritischen Ergebnisse hätte kommen müssen, zu der Einsicht, daß die Welterklärung durch die Gottesvorstellung nicht weniger, aber auch nicht mehr Ehrfurcht verdiente, als andere sehr alte

Erklärungsversuche. „Gott" ist ein Wort für eine hypothetisch angenommene Kraft, wie „Verstand" oder „Vernunft" andere Worte für angenommene Kräfte sind; alle diese Hypothesen haben das Dasein erst zu erweisen und dürfen sich bei dem Beweise der Realität nicht auf die Existenz der Worte oder Begriffe berufen.

Kritik der Sprache

Ich glaube dem uralten Gottesbegriffe einen recht hohen Grad von Achtung zu beweisen, wenn ich ihn hier, im Zusammenhange mit dieser Darstellung der Entwicklungslehre, neben die Begriffe Raum und Zeit und Verstand stelle. Wie Raum und Zeit nur die ererbten Formen der Anschauung sind, so ist auch der Gottesbegriff nicht eine Welterklärung, sondern nur die ererbte Form oder Formel einer Erklärung. Zu dieser Einsicht hätten schon Kant und Spencer gelangen müssen, wenn sie konsequent gewesen wären, Kant in der Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Dingansich, Spencer in seiner Lehre von dem Unerkennbaren. Ich glaube noch weiter gehen zu dürfen, weil mir der menschliche Verstand selbst, durch den wir zu allen diesen Begriffen kommen, eben auch nur die ererbte Vorstellung von einer Kraft ist, die auf ererbte Sinneswahrnehmungen zurückgeht. Diese Wahrnehmungen beruhen nun gar auf unseren menschlichen Sinnen, die wir als Zufallssinne erkannt haben. Die Sprache ist materialistisch, der Verstand ist sensualistisch, der Ichbegriff ist eine Illusion. Man sage sich nun selbst, welche Realität das göttliche Ich für uns noch haben kann, zu dem die gewordene und materialistische Sprache mit Hilfe des gewordenen und sensualistischen Verstandes uns geführt hat.

Solche Gedankengänge blieben dem englischen Denken fremd, auch wo es sich an der sogenannten deutschen Philosophie geschult hatte; es blieb, weit mehr als im neuen Frankreich und Deutschland, in der Behandlung letzter Fragen theologisch gerichtet; und dabei fehlte ihm die Gegenstimmung gegen die Kirche: die Stimmung der Mystik. Wie diese Stimmung, die uns bei Nietzsche so dichterisch schön anmutet, dem nüchternen Agnostizismus völlig fehlt. Nietzsches Andacht zur Lebenslüge ist darum etwas ganz anderes als die Lehre des englisch-amerikanischen Pragmatismus, nach der Ideen so ungefähr nach ihrem Nutzen zu bewerten seien. Die Kirche wird den Pragmatismus nach seinem Nutzen sicherlich zu bewerten wissen.

Diese konservative Neigung, der Religion gegenüber, bestand in England schon lange vorher, schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts; man dünkte sich so frei und aufgeklärt, namentlich in politischen Dingen, daß man jede Revolution hassen zu dürfen glaubte. Wenn man die neuere religiöse Bewegung Englands mit der des Festlandes vergleicht, so erscheint sie zunächst rückständig, rückständig auch, wenn man an die Bedeutung des englischen Deismus und der englischen Erkenntniskritik im

17. und 18. Jahrhundert denkt; das junge Europa war nach der Revolution von 1830 unchristlich geworden, eigentlich schon gottlos, in England versuchte man es, den Umsturz mit dem Christenglauben zu verbinden. Hier war D. F. Strauß der Führer, in politischen Dingen ein Philister, in geistigen ein Rebell, dort Kingsley, politisch radikal, sonst christelnd. Man sollte den prächtigen Kingsley nicht nach seinem berühmtesten Buche beurteilen, dem Romane Hypatia, der trotz einer kirchenfeindlichen Tendenz für uns unlesbar geworden ist durch seine theologische Färbung. Wieder muß ich vor unserer Gewohnheit warnen, diese konservative Neigung der Engländer, dieses Festhalten alter Formen, dieses Christeln einfach für englische Heuchelei zu erklären; Zugehörigkeit zur Kirche ist in England nicht Heuchelei, sondern Sache des Anstandes, wie der Frack beim Abendessen im Bewußtsein des Engländers eben auch nicht Heuchelei ist.

Kingsley

Kingsley ist mit seiner reichen Persönlichkeit hervorgegangen aus der sogenannten Oxforder Bewegung, die mit der allgemeinen europäischen Reaktion und mit der deutschen Romantik vielfach zusammenhing, sich aber sehr früh in eine freie und eine unfreie Richtung trennte; wie etwa in Deutschland die Schule Hegels zu derselben Zeit in eine Rechte und in eine Linke auseinanderfiel. (Ich kehre gleich zu Kingsley zurück.)

Coleridge

Der Einfluß deutscher Poesie und Philosophie ist am deutlichsten nachzuweisen bei Coleridge (1772—1834), der als Dichter zu den Begründern der „Lake-School“, als Theologe zu den besten Männern der Broad Church Party gehörte. Er hatte sich in Göttingen mit deutscher Wissenschaft abgegeben und eine entschiedene Unklarheit heimgebracht; er glaubte sich bei seinen Bestrebungen mit gleichem Rechte auf Kant und Jacobi, auf Spinoza und Schelling berufen zu können. So schwankte er zwischen einem immer christelnden Pantheismus und einem ganz christlichen Theismus hin und her. Die Grundlage des Glaubens, den er ehrlich predigte, war bald die Bibel, bald die praktische Vernunft Kants. Nur die Verquickung der religiösen und der politischen Parteien in England macht es begreiflich, daß Coleridge und seine Freunde die Liberalen hießen. In England hatte früher noch als auf dem Festlande eine Reaktion gegen den Rationalismus der französischen Revolution eingesetzt; aus der Tiefe des Gemüts wollte man besonders die kahl gewordene Kirche reformieren, bald durch Herzensfrömmigkeit im Sinne eines gewissen Pietismus, bald durch Rückkehr zum mittelalterlichen Katholizismus. Beide Neigungen verhinderten nicht, daß in der ganzen Zeit von den Napoleonischen Kriegen bis zur Julirevolution die englische Hochkirche, die eigentliche Staatskirche, durch gesetzliche Maßnahmen wie durch Tumulte an Ansehen verlor. Der stärkste Ansturm gegen die gemütlose, in Formen erstarrte Kirche erfolgte

seit 1833 aus einem College zu Oxford; diese Oxforder Bewegung war in ihren Anfängen wiederum gespalten, bevor sie sich, besonders durch Newman und Pusey, zu einem entschieden katholischen Traktarianismus sammelte. Als der reinste und stärkste Mann aus diesem Oxforder Kreise erscheint uns R. H. Froude, der Bruder des Historikers; leidenschaftlich, sprachkräftig und charaktervoll wie Carlyle, sucht er nach der wahren Kirche, da ihm doch ein Leben ohne Glauben unerträglich ist. Die Reformation befriedigt ihn nicht, weder die deutsche noch die englische; besonders gegen Luther steigert sich seine Abneigung bis zu einem großen Hasse: Luthers Reformation sei wie ein schlecht eingerichteter Beinbruch; man müsse das Bein noch einmal brechen, um es nachher besser einrichten zu können. In diesem kecken Bilde zeigt sich bereits Froudes unbestechliche Selbständigkeit. Er träumt von einer Unterwerfung unter Rom, um England gründlich aus dem Protestantismus zu befreien. Aber auf einer italienischen Reise lernt er die Papstkirche kennen, und seitdem sieht er das Heil nur noch, wie alle Ketzer, in einem Rückgang zu dem sogenannten Urchristentum. Froude ist bereits 1836 gestorben. Nach seinem Tode lenkte der Traktarianismus ungehemmt in katholische Bahnen ein. Ein Erfolg war ihm nicht beschieden. Trübselig faßte der Papst Gregor XVI. sein Urteil über die ganze Bewegung in die Worte zusammen: „Sono papisti senza papa, catholici senza unità, protestanti senza libertà."

Froude

Kingsley

Charles Kingsley (1819—1875), der Sohn eines kleinen Pfarrers, war selbst die längste Zeit seines Lebens ein kleiner Pfarrer, zu Eversley in Hampshire, wo er im Sinne eines christlichen Sozialismus aufopfernd wirkte, von wo aus er seine erregenden Schriften nach England und dann in die Welt schickte. Er war in seinem Kirchspiel ein hinreißender Prediger, obgleich er stotterte; er stotterte auch, ohne daß es seinen Erfolg geschwächt hätte, bei der Bekämpfung der Landeskirche, die damals dem Traktarianismus Newmans verfallen schien. Als Theologe stand er nicht allein; mit Stanley, Hughes, Conybeare, Maurice und anderen im Leben wurzelnden Männern wollte er das Volk auf den breiten Weg des Aufstiegs führen, wie die alten Latitudinarier, und bildete mit ihnen eben die Broad Church Party. Eigentümlich war ihm, dem leidenschaftlichen Jäger und Reiter, das, was man spöttisch sein Muskelchristentum nannte; sein christlicher Sozialismus bestand darin, daß seine Seelsorge mit der Sorge für den Leib begann. In seinem Kampfe gegen Hunger, Elend und Verbrechen verachtete er das Kanzelgeschwätz des Sonntagschristentums; in der Bibel fand er die Lehre des wahren Sozialismus, des Werktagschristentums. In seinen beiden ersten Romanen (1848 und 1850) schreit er wie ein wilder Agitator gegen die Genußsucht der Reichen und auch schon gegen

das Schwitzsystem der Ausbeuter. Aber der Christenglaube soll erhalten bleiben, nicht nur dem arbeitenden Volke, sondern auch den wissenschaftlich gebildeten Leitern des Volks; was die französische Revolution und was die deutsche Philosophie lehre, das stehe schon alles in der Bibel. Und besser, weil die Bibel demokratisch ist, die Philosophie jedoch aristokratisch. Man hatte seinen ersten Roman „Yeast" (Gischt, Gärstoff) ein unsittliches Buch genannt. Da raffte er sich auf zu einer Gegenanklage, eben dem vielgenannten und auch den Deutschen von dem preußischen Gesandten Bunsen übereifrig empfohlenen Romane „Hypatia" (1853). Der Untertitel verrät die Tendenz: „Neue Feinde mit einem alten Gesicht." Eine wunderliche Geschichte. Die Laster des Heidentums werden nur angedeutet, weil Kingsley als züchtiger Engländer es für unanständig hält, natürliche oder gar widernatürliche Unzucht darzustellen. Die Kirche wird — mit deutlichen Hinweisen auf die Gegenwart — als eine Anstalt der Hölle und der Teufel geschildert. Darüber aber schwebt ein ideales Christentum, zu dem sich denn auch schließlich alle bekehren: ein gottloser Jude, eine verkommene Hexe und im letzten Augenblick sogar die Heldin, die von frommen Pfaffen gemordet wird.*) Die Hochkirchler und die Traktarier haben dem guten Christen Kingsley seine Hypatia niemals verziehen; ihre Rache war abgeschmackt, da sie doch weder ihn noch sein Buch verbrennen lassen konnten; als er viele Jahre später zu Oxford zum Ehrendoktor ernannt werden sollte, wurde auf Betreiben Puseys sein Name von der Liste gestrichen. Er hatte bei der englischen respectability Anstoß erregt.

Weit gröberen Anstoß gab er 1857, während der Weltausstellung, durch eine Predigt. Da sprach er nicht mehr wie ein Christlichsozialer, sondern schon wie ein Sozialdemokrat von der Verfolgungssucht und der Tyrannei der vorhandenen Kirche; doch wieder mit Begeisterung von einer Idealkirche, in welcher Bibel, Taufe und Abendmahl die Symbole seien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Daraufhin wurde ihm von seinem Bischof das Predigen untersagt.

Die Partei, die damals in England am Werke war, Sozialismus und Bibelkritik unter dem Namen eines voltairianischen Humanismus zu vereinigen, glaubte jetzt auf Kingsley rechnen zu können; der Arbeiterführer Cooper stellte ihm seine Unterstützung zur Verfügung. Kingsley war dafür nicht zu haben. Er erblickte in dem Bibelkritiker Strauß einen nichtswürdigen Aristokraten, der dem armen Manne seine Bibel und seinen Heiland nehmen wollte. So ging Kingsley seine eigenen krausen Wege;

*) Auf den Gegensatz zwischen meinem historischen Roman „Hypatia" (Ausgewählte Schriften, Band 3) und dem „christelnden" von Kingsley hat seinerzeit Erich Schmidt in einer Anzeige hingewiesen.

er brachte es fertig, die neuen bibelstürzenden Hypothesen von Lyell und Darwin freudig zu begrüßen und sich dennoch in seinem Christenglauben nicht irremachen zu lassen.

Durch Unterhaltungsromane, die dem englischen Chauvinismus schmeichelten, wurde zuletzt seine Popularität noch größer, als sie durch die Verkündigung eines christlichen Sozialismus geworden war. In seinem Bewußtsein war Kingsley gottselig, also wahrlich weder gottlos noch aufklärerisch; in seiner Wirkung jedoch untergrub er, wie früher einige französische Sozialisten (Lamennais), das Ansehen der Bibel als einer Stütze der Kirche. Durch die Religionssozialen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Gottmensch Jesus Christus, der Heiland der sündigen Welt, langsam in einen vorbildlichen M e n s c h e n umgewandelt, dessen Reich gar sehr von dieser Welt war, der die Armen aus körperlicher und moralischer Not zu befreien lehrte. Wurde so die Bibel zu einem Lehrbuche der Freiheit gemacht, so war die bisherige rationale oder geschichtliche Bibelkritik überboten. Auf Kingsleys Wegen geht die viel begabtere Dichterin George Elliot, die Gattin von George Henry Lewes, der in Deutschland fast nur als der erste gute Biograph Goethes bekannt ist.

Lewes

Aber Lewes (geb. 1817, gest. 1878) war einer der wenigen ganzfreien Engländer, die der öffentlichen Meinung keine Zugeständnisse machten; ein kontinentaler Mensch, an Goethe und an Comte gebildet, so ein Eigener geworden. In seiner sehr lesenswerten „Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte“ ist er streng (nicht unselbständig) positivistisch und leugnet mit der Möglichkeit der Metaphysik jedes Wissen vom Überirdischen; gegen Aristoteles hat er ein besonderes, vorzügliches Buch geschrieben; in späteren Schriften läutert er sich — unter dem Einfluß von Spencer, doch höher als Spencer — zu einem beinahe deutschen Agnostizismus, der dem „Gefühle“ (auch dem gottlos religiösen Gefühle) seine Bedeutung zuerkennt und bei der äußeren Erfahrung nicht stehen bleibt.

Swinburne

Unter solchen Einwirkungen der Philosophie und Naturwissenschaft — auch kontinentalen Einflüssen — konnte es nicht ausbleiben, daß in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts selbst in dem wohlanständigen England die sinnenfrohe Dichtung (fleshly school) wieder emporkam, die man im ersten Drittel des Jahrhunderts in Bann und Acht getan hatte. Diese Dichter übertrafen den einst von der Gesellschaft ausgestoßenen Lord Byron noch an wundervoll gebändigter Sprachform und an ungebändigter Kraft gegen das Christentum. Von den Poeten dieser Schule will ich nur ihren leidenschaftlichsten nennen, Algernon Charles Swinburne (geb. 1837, gest. 1909), der schon in dem Tannhäuser-Gedichte „Laus Veneris“ (man kann es auch in der vorzüglichen Nachdichtung von Hedwig Lachmann

genießen) den alten Sagenstoff ganz frei umgeschaffen hatte. In dem alten Liede, dann bei Heinrich Heine und noch viel frömmer bei Richard Wagner, hatte der liebe Gott das Urteil des bösen Papstes gnädig umgestoßen. Bei Swinburne befreit sich Tannhäuser selbst; nicht von der Liebesgöttin, nein, vom Glauben an Sünde und Himmel:

„Fürwahr, es gibt kein besser Los als dies,
Daß mir bekannt der Liebe Bitternis,
Und daß uns aus der eisigen Region
Der Himmelsräume dann ein Bannstrahl stieß."

Tannhäuser kehrt lachend, selig in den Venusberg zurück.

Viel mehr shocking ist das große Gedicht „Vor Christi Kreuz" (Before a crucifix); viele Strophen scheinen sich zuerst, mit Ehrfurcht vor der erbarmungsreichen Lehre Jesu, nur gegen die christliche Hierarchie zu richten, die des Heilands Blut und Liebe in Gift und Münze verwandelt hat. Die letzten Verse sind aber, in aller Sprachschönheit, eine naturalistisch grauenhafte Verwünschung der christlichen Religion selbst. Ich setze sie englisch her, weil ich keine würdige Übersetzung kenne und mich nicht selbst an die Wiedergabe so gedrängter Verse heranwage.

„Thou bad'st, let children come to thee;
What children now but courses come?
What manhood in that God can be
Whom sees their worship, and is dumb?
No soul that lived, loved, wrought and died,
Is this their carrion crucified.

Nay, if their God and thou be one,
If thou and this thing be the same,
Thou shouldst not look upon the sun;
The sun grows haggard at thy name.
Come down, be done with, cease, give o'er;
Hide thyself, strive not, be no more."

Vor dreihundert Jahren wäre Swinburne für dieses Gedicht — nur daß es damals auch innerlich unmöglich war*) — lebendig verbrannt worden; heute lesen es die jungen Leute unter der Schulbank.

*) Aber vor zweihundert Jahren schrieb der einzige deutsche Dichter aus der Gottschedzeit einen solchen Ausbruch der Verzweiflung nieder, Johann Christian Günther. In den Strophen, die mit den Worten „Geduld, Gelassenheit" beginnen, verflucht er sein Dasein, nennt er den Gott, „der helfen will und kann" (und auch die Dreieinigkeit) ein „blindes Fabelwerk"; mit naturalistischem, rohestem Zynismus (fast noch stärker als Swinburne) wünscht

Es entspricht recht gut der landläufigen Vorstellung von den Franzosen, daß dort die äußere große Revolution bis zur zeitweiligen Abschaffung Gottes führte; es entspricht ebensogut dem Bilde vom deutschen Wesen, daß hier der Weg der inneren großen Revolution, über Kant und Goethe hinweg, zu der Weltansicht führte, die ich unter der Bezeichnung „gottlose Mystik" zusammenzuhalten suche. Es entspricht aber durchaus nicht den üblichen Schlagworten über England, daß von dorther, woher der Welt die stärksten Geistesbefreier (durch die Zweifel Humes und den Agnostizismus Spencers) gekommen sind und zugleich eine höfliche Rücksichtnahme auf die konservativen Kultformen der Kirche — daß also aus England auch alle die Leute stammen, die mit den uralten Mitteln des Betrugs neue Religionen stiften oder gründen möchten. Und doch sind die neuen kindlichen Schwindeleien des Spiritismus und der Theosophie von Engländern oder von Neuengländern ausgegangen, haben von England oder von Amerika aus die Armen am Geiste unterjocht; und auch die ursprünglich viel ehrlichere, dem alten, ketzerischen Pietismus verwandte Bewegung der Heilsarmee (Salvation-Army) ist rein englisches Erzeugnis. Über diese letzte Bewegung noch ein Wort, weil sie, die in theologisch gerichteten Zeiten eine Ketzerei gewesen wäre, wie andere Ketzereien auch, in unserer untheologischen Gegenwart eine Gefahr geworden ist oder ein neues Christentum, wie man will.

Heilsarmee

er, des Vaters Lust bei seiner Zeugung wäre unfruchtbar geblieben. Zu der Erinnerung an Günther nur zwei Bemerkungen. Wir spotten so viel über englische Prüderie; aber auch in unserem vorurteilslosen Deutschland wurden Günthers krasse Verse über das Sperma seines Vaters in allen Ausgaben fortgelassen und erst von Berthold Litzmann in einer philologischen Dissertation (1880) abgedruckt. Sodann möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht der Fluch des Faust (unmittelbar vor dem Pakte mit dem Teufel) einen bewußten oder unbewußten Anklang bringe an die wilde Lebensverfluchung Günthers, den Goethe kannte und schätzte, vielleicht auch seine damals ungedruckten Gedichte. „Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben, und Fluch vor allen der Geduld." Das überraschende Schlußwort „Geduld", sonst fast eine Abschwächung, wäre aus dem Pathos heraus erklärt, das bei Günther zu Anfang und zu Ende des Gedichtes aufschreit. — Weil ich nun einmal von England auf den Kontinent zurückgekehrt bin, will ich doch nachtragen, aus welchem Grunde ich die lyrischen Gotteslästerungen der Franzosen nicht ebenso gebucht habe wie die von Byron und Swinburne. Es hat unter den Franzosen der letzten oder vorletzten Jugend Himmelstürmer genug gegeben; aber mir scheint, daß ihnen allen der Ernst der Leidenschaft fehle in ihrem Atheismus oder die Leidenschaft des Ernstes. Ich wähle Jean Richepin (geb. 1849) zum Beispiel, der doch in seinen Gedichten eigener war als in seinen Romanen. Er hat sich in seinem Gedichtbande „Les blasphèmes" (1884) antikirchlich ausgetobt. Es gibt da ein Stück, La Mort des Dieux, worin Gott ein Schlächterkönig genannt und die Ausstreichung aller Wörter verlangt wird, die Göttliches bedeuten; und der Versuch gewagt wird — ohne Erfolg —, die Blasphemien von Voltaire und Parny zu überbieten. Andere Gedichte (L'Apologie du Diable, Prière de l'Athée, le Juif-errant) treiben das gleiche Spiel: gutgereimte Wiederholungen eines halben, eines christelnden Atheismus. Als ob Victor Hugo noch verwässert worden wäre.

Der diese Armee aus der Erde stampfte, war der methodistische Prediger William Booth (geb. 1829, gest. 1912), der mit mittelalterlicher Intoleranz das Bibelwort „Nötige sie, hereinzukommen" wieder zu seiner Richtschnur nahm und kein Mittel allermodernster amerikanischer Reklame dabei verschmähte. Die Arbeit begann um 1865 und hatte schon 1880 gewaltige Erfolge aufzuweisen. Angefangen hatte es mit der „Rettung" von Trunkenbolden, Dieben und Huren; durch die Suggestionskraft der öffentlichen Bekehrungen erreichte dieses „aggressive Christentum" ein solches Ansehen, daß im Lande der englischen Hochkirche die kirchlichen und staatlichen Machthaber sich zu beugen anfingen und ungeheure Summen für die Heilsarmee bereitgestellt wurden. Schon 1883 konnte der Führer seinen in Elend und Laster verkommenen Proletariern zurufen lassen: Gott wische ihre Tränen mit Fünfpfundnoten ab. Die militärische Einkleidung der gläubigen Massen schien anfangs nur ein Spiel zu sein; es könnte aber einmal mehr als ein Spiel werden, wenn die Allmacht, die dem General Booth oder seinem Nachfolger über das Geld und über die Offiziere der Armee zu Gebote steht, ernsthaft an die Eroberung der Welt gehen wollte. Ungefähr so war es ja bei der Stiftung des Islam zugegangen, lärmend und rücksichtslos, wenn auch natürlich noch ohne die amerikanischen Erfindungen der Zeitungsreklame und der bewußten Massenhypnose.

Die Heilsarmee ist so arm an geistigen Grundsätzen, daß darüber wirklich nicht viel zu sagen ist. Die Ungläubigen m ü s s e n bekehrt werden: mit List (also Betrug), solange die öffentliche Meinung Gewalt nicht gestattet. Ein Theologe war der General Booth wahrlich nicht. Vom christlichen Katechismus bleibt wenig übrig, noch weniger vom Alten Testament. Der Gottesdienst ist nach dem Grundsatze eines Theaterpächters geordnet: Alles ist erlaubt, was nicht langweilt. Gegen die bestehenden alten Kirchen wird aus früheren Dissenters zusammengetragen, was irgend noch wirkungsvoll scheint. Es wäre nicht unmöglich, daß die Bewegung (wenn sie nicht unter dem jetzt regierenden Sohne von William Booth wieder zusammenbricht) sich mit der sozialistischen Armee der anderen, der arbeitenden Proletarier verbände zu einem bedrohlichen Ansturm gegen den internationalen Kapitalismus; es wäre aber wirklich auch möglich, daß sich aus der ungeistigen Heilsarmee eine neue Kirche entwickelte, mit neuen Dogmen, mit neuen Pfaffen, mit der alten Unduldsamkeit.

Der handelnde Mensch kann kaum seinen Abscheu unterdrücken vor den Gefahren, die der Geistesbefreiung von der Heilsarmee, wie etwa auch von den in ähnlicher Weise verspotteten Spiritisten oder Theosophen, drohen. In der Sprache Englands drohen. Der betrachtende Mensch stellt sich aber die nachdenkliche Frage: Stehen wir mit unserem Spotte

nicht eben da, wo die Spötter standen, als vor fünfzehnhundert und zweitausend und zweitausendfünfhundert Jahren legendar große Religionstifter, ihrem Dämon folgend, ähnlichen Bewegungen eine Bahn brachen?

Habe ich aber den Unfug der Heilsarmee den Engländern auf ihr Schuldkonto geschrieben, so muß ich endlich noch einmal hervorheben (vgl. S. 232), daß es auch England war, wo der christliche Skandal, die Unterdrückung der Geistesfreiheit durch die Präventivzensur, aufhörte; schon 1694, bald nach der „glorreichen" Revolution von 1688; die Forderung fast völliger Preßfreiheit hatte Milton 1644 gestellt. Frankreich folgte — nach wechselnden, bald anarchischen, bald despotischen Zuständen — erst 1814, Deutschland gar erst 1848. Man vergißt, wenn von Preßfreiheit die Rede ist, zu leicht, daß es sich bei dieser Frage wahrlich nicht allein um Zeitungen und Zeitschriften handelt, sondern um alle Erzeugnisse der Buchdruckerpresse, daß überhaupt erst seit der hohen Erfindung des Buchdrucks und seiner frühen Verwertung für die Sache der Reformation das Unerhörte aufkam, das in der antiken Welt — als Bücher noch, allerdings fabriksmäßig, abgeschrieben wurden — nicht hätte erdacht oder geduldet werden können: die christliche Kirche maßte sich die Entscheidung darüber an, ob eine Gedankenfolge, ein Buch also, gedruckt werden dürfte oder nicht. Man halte fest: das Zensurrecht der katholischen Kirche (die protestantischen waren nur nicht mächtig genug, um es überall ebenso zu halten) wurde auf dem Tridentinischen Konzil unter ein Anathem gestellt, ungefähr also zum Range eines Dogmas erhoben; und der Index librorum prohibitorum wird bis zur Gegenwart weitergeführt, die letzte Ausgabe ist von 1895. Ein Index aller Bücher, die den Gläubigen verboten sind. In Wahrheit: ein Katalog aller Verfolgungen, durch welche mit geistiger Folter neben der körperlichen die Befreiung von der Kirche verhindert werden sollte. Es wäre ein verdienstvolles Werk, eine Geschichte der kirchlichen Zensur einmal (nach den Vorarbeiten von Sachse und Reusch) vom Standpunkte des kämpfenden Atheismus aus zu schreiben. In diesem sehr nötigen Werke wäre es ein besonders reizvolles Kapitel, wenn zwei Ereignisse aus der Zeit der großen Revolution einander gegenübergestellt würden: wie die Preßfreiheit in England 1794 den letzten Sieg erfocht und wie Kant 1792—1798 einen lähmenden Streit führen mußte um die Drucklegung religionsphilosophischer Schriften, nicht einen Kampf um Zensurfreiheit, nur um die kleine Frage, ob die theologische oder die philosophische Fakultät ihm dareinzureden hätte. (Man lese Diltheys schöne Abhandlung „Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung", 1890.) Die damalige Rückständigkeit Deutschlands gegen England würde da grell beleuchtet.

Aufhebung der Zensur

Fünfter Abschnitt

Deutsche Philosophie nach Hegel

Welche Befreiung ausging, oft gegen den Willen und die Meinung des Urhebers, durch die unerhörte dialektische Schärfe und Kraft Hegels, das erhellt nicht erst aus den bewußt religionsfeindlichen Schriften der Junghegelianer, das läßt sich schon an dem wilden Hegelhasser Schopenhauer nachweisen, der seinen Kant unmittelbar fortzusetzen ehrlich glaubte, aber in seiner Weltansicht — abgesehen von dem metaphysischen Steckenpferd — nicht so weit über das 18. Jahrhundert hinausgelangt wäre, wenn er sich nicht doch logisch an Hegel, wie sprachlich an den besten Büchern des jungen Fichte (ich meine des J. G. Fichte, als er noch jung war) gebildet hätte. Eine romantische Begriffsathletik führte dann nicht nur von Fichte, sondern auch von Hegel zu dem jungen Deutschland hinüber, das an die radikalen Anfänge der Romantik anknüpfte; und der Geistreichste des jungen Deutschland, Gutzkow, entdeckte sogar den von den Professoren totgeschwiegenen Willensphilosophen.

Bevor ich mich diesem zuwende, dem ausgesprochensten und nachwirksamsten Atheisten unter den deutschen Philosophen, müßte ich eigentlich die drei berühmten Vertreter des nachkantischen Idealismus darstellen, Fichte, Schelling und Hegel nämlich, die eben Schopenhauer, der Willensphilosoph, so unerbittlich — und oft genug auch ungerecht — um ihren Ruhm zu bringen gesucht hat. Aber den von Kant mehr abgeschüttelten als abgefallenen Fichte habe ich aus Anlaß des von Forberg begonnenen Atheismusstreites zur Genüge zu Worte kommen lassen; Schelling, der sich (nach Schopenhauer, der ihn aber etwas besser behandelt hat als die beiden anderen) von der Offenbarung der Philosophie der Philosophie der Offenbarung zugewandt hat, nimmt in der Philosophiegeschichte einen zu breiten Raum ein und verdient in der Geschichte der Geistesbefreiung nicht das schmalste Plätzchen, trotz seines anfänglichen Spinozismus; Hegel endlich wäre als der Führer zu schildern, der bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus die Geistesbefreiung in Deutschland leitete — und nicht nur in Deutschland —, wenn man an die Gruppe seiner wilden Schüler denkt, der Linkshegelianer, derselbe Hegel aber erscheint als ein Hort der Orthodoxie, wenn man seine religionsphilosophischen Arbeiten, fast hätte ich gesagt: seine offiziöse Tätigkeit in Berlin im Auge behält; dieser, der damals lebendige und herrschende Hegel, scheint in die Geschichte des Atheismus nur zu gehören, wie etwa Mephistopheles in den Himmel: als ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute

Hegel

schafft. Ich werde mich also bemühen, die radikalen Hegelianer, die Religionskritiker von Feuerbach bis Stirner, mit ihrem klingenden Spiel aufmarschieren zu lassen, werde mich aber bei Hegel selbst darauf beschränken, auf die Keime hinzuweisen, aus denen diese Saat erwachsen konnte und mußte. Nur ganz kurz sei aber vorher daran erinnert, daß Hegel mit seiner Dialektik nicht allein die anthropologische Theologie Feuerbachs, die bis ans Ende gehende Kritik der Brüder Bauer, die mythologische „Leben-Jesu"-Geschichte von Strauß und den lachenden Solipsismus Stirners möglich gemacht, sondern daß er auch der politisch-ökonomischen Revolution von Marx die Waffen geliefert hat und die Uniform dazu: Hegels Sprache oder Terminologie. (Man vergleiche darüber: Siegfried Marck: „Hegelianismus und Marxismus", in den von der Kant-Gesellschaft veröffentlichten Vorträgen, 1922; die Arbeit wäre noch verdienstvoller, wenn sie nicht selbst die Uniform der Hegelschen Terminologie trüge.)

Nun würde man ebenso verbohrt, wie Schopenhauer den Philosophen Hegel abschätzte, den Politiker Hegel verdammen, wollte man den Berliner Professor, der wirklich der Reaktion diente, einfach als einen Renegaten hinstellen, der die Ideale seiner Anfänge, eben die Revolution, verleugnete. Was diese Dinge betrifft, über die nur ein seelenkundigster Biograph ein Urteil fällen darf, so sind wir über den Widerspruch zwischen seinen rebellischen Erstlingen und seiner (nicht ohne seine Schuld) für die Reaktion ausgebeuteten, fast despotischen Regierungszeit genau erst unterrichtet seit der ausgezeichneten Untersuchung Diltheys über „Die Jugendgeschichte Hegels". Jetzt erst wissen wir, wie stark den Tübinger Studenten, den eigensinnigen Schwaben, die große französische Revolution ergriffen hatte, wie er (darin ein Gesinnungsgenosse von Schleiermacher) die Lehren der Aufklärung groß historisch überwunden hatte, keine allgemeine natürliche Religion anerkannte, wie er von dem Göttlichen noch nicht anders als in Begeisterung, also gefühlsmäßig, geredet wissen wollte, wie er als Jüngling, ein Freund und Genosse von Hölderlin, zugleich im griechischen Staate und in der Liebe, in Herakles und Christus, das Doppelideal der Zukunft erblickte. Der Denker Hegel, der in der Weltgeschichte das Bewußtwerden der Idee sah, ist dem revolutionären Idealismus seiner Studentenzeit niemals ganz untreu geworden; nur der Staatsbeamte Hegel, der 1818 nach Berlin kam, als die Erhebung der Burschenschaft und bald die Ermordung von Kotzebue die preußischen Machthaber erschreckte, diente persönlich dem Rückschritt, auch dem religiösen, durch seinen Machthunger, durch seine Universitätspolitik und durch seine Beziehungen zu den Herren, die über Kultus und Unterricht herrschten. Hegel war immer klein, oft erbärmlich, auf dem Gebiete der Naturerkennt-

nis oder der — nach damaligem Sprachgebrauche — Naturphilosophie; er war und bleibt groß als derjenige, der die Geisteswissenschaften durch die ganz neue Einsicht in das Wesen der historischen Entwicklung befruchtet hat. Es war nur ein Irrtum seines reichen Geistes, daß er in seinem starr gewordenen Systeme, ein Idealist in üblem Sinne, die historische Entwicklung nicht in den Sachen, sondern in den Wörtern oder Begriffen zu entdecken glaubte. Dieser Irrtum hat es zumeist verschuldet, daß der vielfach gut konservative Schwabe der Folgezeit als ein Gegner jeder Freiheit erscheinen mußte, auch der religiösen; von den Angriffen Schopenhauers gegen Hegels Verrat an der Wahrheit gar nicht erst zu reden. In diesem Zusammenhange muß aber besonders darauf hingewiesen werden daß der junge Theologe Hegel (den freilich seine Schulkameraden „den alten Mann" zu nennen pflegten) sich schon 40 Jahre vor Strauß eingehend mit der Niederschrift eines Leben Jesu beschäftigte. Es wäre wohl, unter dem Einflusse der Revolution und Goethes Spinozismus, ein Bekenntnis zum Pantheismus geworden: Jesus ein Rebell, weniger gegen den römischen Staat als gegen das Judentum. Erst als Jesus an dem Siege seiner diesseitigen Revolution verzweifelte, mag er das Reich Gottes in ein Jenseits verlegt haben.

Die Unterwerfung unter seine eigene Methode hat diesen Hegel aus dem Pantheismus hinausgetrieben (in dem sein Mitarbeiter Schelling zu seiner besten Zeit steckte) und in das hineingetrieben, was J. E. Erdmann sehr gut Hegels Panlogismus genannt hat, d. h. doch wohl: die Lehre, daß die ganze Welt aus dem Begriff hervorgegangen sei; Hegels angeblicher Idealismus war also eigentlich der äußerste, unüberbietbare Rationalismus. Oder (wie Schopenhauer in einer minder heftigen Stunde es niedergeschrieben hat): „Die Hegelsche Weisheit, kurz ausgedrückt, ist, daß die Welt ein kristallisierter Syllogismus sei." Und weil die Begriffe, die durch ihre Selbstbewegung die Schöpfer des Alls wurden, eben nur Wörter waren, darf ich Hegel sprachabergläubischer nennen als alle Philosophen vor ihm. Und gerade darum ist es ihm vielleicht nicht gar so übel zu deuten, daß er nach seiner Methode mit den Worten der Metaphysik und der Theologie zugleich spielte, halb unbewußt spielte (wie Forberg es in seinem Atheismusstreite von sich selbst zugestanden hatte), daß er — um das Letzte nicht zu verschweigen — die christliche Dreieinigkeitslehre und den Dreitakt seiner Methode, also Glauben und Wissen gleichsetzte. Wer kann da entscheiden, ob Hegel in der Freude an seinem Gehirnriesenspielzeug zu solchem Unfug durch Jugendeindrücke aus dem Tübinger Stift bestimmt wurde, oder durch Liebedienerei gegen den bewunderten preußischen Staat und seine Minister.

Denn das darf bei der Polemik gegen Hegel (obgleich uns das schwere Geschütz der Neuhegelianer bedroht) niemals völlig vergessen werden, daß die Junghegelianer, die wildesten Stürzer von Thronen und Altären, sich doch auch mit Recht auf ihn berufen konnten, daß er alle Gedanken über die abgründigsten Fragen beweglich machte und dadurch auf die Freiheit vorbereitete, daß er doch im Grunde den Gott der Kirche, den absoluten Geist, leugnete, wenn er den endlichen Geist, das Bewußtwerden im Menschen für notwendig hielt, damit dieser Gott von sich selber erfahre. Und es sollte auch nicht vergessen werden, daß Hegel, bald nach dem Beginne seiner Allmacht in Berlin, sich überaus scharf gegen die heute noch überschätzte Gefühlstheologie Schleiermachers wandte, gegen die feinste Verführerin der Biedermeierzeit. Nach den Lehren Schleiermachers wäre der Hund der beste Christ, sagte Hegel; „auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird."

Das Leben zweier Seelen in Hegels Brust braucht man nicht für ein tückisches Doppelspiel zu halten. Ich will, bevor ich mich zu seinem großen Gegner Schopenhauer wende, zugunsten von Hegel noch einen Zeugen aufrufen, den Hegelkritiker Otto Friedrich Gruppe, dessen hart an Sprachkritik heranreichende philosophiegeschichtlichen Schriften ich vor wenigen Jahren der unverdienten Vergessenheit zu entreißen begann; nur daß der Weltkrieg und der Tod des Verlegers Georg Müller die Fortsetzung des Unternehmens zum Stocken brachte.*) Hier habe ich es aber nicht mit den gründlichen Büchern des merkwürdigen Mannes zu tun, sondern nur mit zwei Flugschriften, mit denen er sich an dem Kampfe der preußischen Regierung gegen den Junghegelianer Bruno Bauer als ein Offiziöser des Kultusministers beteiligte, beinahe als ein Denunziant gegen Bruno Bauer. Meine bewundernde Schätzung Gruppes darf mich nicht abhalten, meine Überzeugung auszusprechen, daß der vielseitige Literat Gruppe, seit 1892 als Beamter im Kultusministerium untergekommen, im Dienste seines Chefs, vielleicht übrigens auch in der Absicht, mäßigend auf den verworrenen König zu wirken, die Junghegelianer, aber auch Hegel selbst, der Neigung zum Atheismus beschuldigte. Gruppe war in der Erkenntniskritik (wie in manchen anderen geistigen Dingen) äußerst radikal; in politischen Fragen aber fast konservativ, etwa (wie man jüngst gesagt hätte) ein Freikonservativer, wie zur selben Zeit der entschiedene Atheist Schopenhauer. Mir aber kommt es an dieser Stelle nur darauf an, auszusprechen und zu erweisen: daß ein sehr sachkundiger

Gruppe

*) Bibliothek der Philosophen, 12. Band: O. F. Gruppe, Philosophische Werke. Erster Band. — Antäus. 1914. Meine Einleitung enthält hoffentlich alles Wissenswerte über die Lebensarbeit Gruppes.

Gegner Hegels bald nach dem Tode Hegels schon (denn der gleiche Gedankengang findet sich im „Antäus" von 1831) die Keime des Atheismus in Hegels Philosophie finden durfte.

Die erste Flugschrift (von 1842) ist betitelt „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit", wendet sich mit Härte gegen Bruno Bauer, auch gegen Feuerbach, verteidigt die Regierung, die dem Privatdozenten Bauer die venia legendi entzogen hatte, und verlangt zugleich ungehinderte Preßfreiheit für die Bücher des „Gemaßregelten". Der Staat habe die Kirche zu schützen. Der Urheber der ganzen Richtung sei Hegel, der lehre, daß die Religion nur eine untergeordnete Rolle spiele gegenüber dem freien Gedanken; Hegel habe lange Zeit einen Einklang mit dem Christentum vorzutäuschen gesucht, stehe aber im Widerspruch zu den Grundprinzipien dieser Religion. „Die Philosophie ist ihm eine höhere Stufe als die Religion" (S. 49). Gott ist nicht mehr der feste Punkt. Zwischen Hegel und den Junghegelianern besteht nur ein Unterschied der Form und des Grades.

Für diesen Angriff war Gruppe namentlich von Bruno Bauers noch radikalerem Bruder Edgar heftig zurechtgewiesen worden. In der zweiten Flugschrift („Lehrfreiheit und Preßunfug", 1843) nimmt nun Gruppe den ganzen journalistischen Kreis um Bruno Bauer mit gesteigerter Gereiztheit vor, auch die Gesellschaft der „Freien", d. h. den Verein, dessen geistiges Haupt Stirner war, was übrigens dem verdienstvollen Stirnerforscher Mackay, dem Anarchistendichter, entgangen zu sein scheint. Wir aber wollen es uns merken. Übrigens verwahrt sich Gruppe in dieser Replik (S. 49) doch dagegen, daß er von Hegel oder von der Philosophie überhaupt Christlichkeit verlangt habe.

Gruppes Hegelkritik, die bei Lebzeiten des berühmten Meisters, der damals alle deutschen Universitäten beherrschte (und nicht nur die philosophischen Fakultäten), begann, gleich nach seinem Tode den stärksten Streich führte, war ein Schlag ins Wasser; und Schopenhauers grobe Abfuhr begann erst 30 Jahre nach Hegels Tode zu wirken.

Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (geb. 1788, gest. 1860) ist der erste bedeutende Philosoph seit Beginn der christlichen Zeit, der klipp und klar das Dasein eines Gottes leugnete; andere um ihres Atheismus willen berüchtigte Denker hatten entweder den Gottesbegriff nur ketzerisch definiert, wie Spinoza, oder hatten nur eine materialistische Welterklärung versucht, was nicht notwendig Atheismus zu sein brauchte. Schopenhauer bekämpfte und verspottete den Gottglauben ebenso leidenschaftlich und ebenso offen wie Voltaire etwa die Kirche oder die Geistlichkeit bekämpft und verhöhnt hatte. Sehr richtig bemerkt er einmal, daß der Vorwurf oder das Wort

Atheismus schon eine Erschleichung enthalte, weil man da vorweg den Theismus als sich von selbst verstehend annehme. „Man sollte statt dessen sagen: Nichtjudentum, und statt Atheist Nichtjude: so wäre es ehrlich geredet." Bekanntlich drückt Schopenhauer seine Verachtung gegen den Gott der christlichen Kirche häufig dadurch aus, daß er, der Judenhasser, ihn den „alten Judengott" nennt. An unzähligen Stellen; ich bemühe aber nur einen Brief an seinen ersten und blindesten Verehrer Julius Frauenstädt (vom 21. August 1852), wo der Heiland gegen seinen Apostel sehr grob wird und ihm wieder einmal vorwirft, er habe ihn nicht verstanden. Wie sich Frauenstädt das Ding-an-sich vorstelle, in Wolkenkuckucksheim, wo der Judengott sitzt, sei es das wohlbekannte Absolutum, also der verkappte kosmologische Beweis, auf dem der Judengott reitet. Da solle er doch gleich anstatt Ding-an-sich sagen: das Übersinnliche, die Gottheit, das Unendliche oder am schönsten mit Hegel „die Uedäh". Wir wissen ja doch alle, was dahinter steckt:

„Es ist der Herr von Absolut! —
Das heißt es ist der alte Jud'"

(es folgt ein griechischer Reim von Schopenhauers Faktur, auf deutsch etwa):

„von welchem ihren Anfang nahmen
der Himmel und die Erde. Amen."

Schopenhauer, nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe seines Hauptwerks von den zünftigen Philosophen durchaus totgeschwiegen, wurde bald nach der Mitte des 19. Jahrhunderts in immer weiteren Kreisen gelesen und ist nach seinem Tode, um das Wort Modephilosoph auf ihn nicht anzuwenden, der wirksamste Philosoph der Zeit geworden, weit über die Grenzen Deutschlands hinaus. Zu seiner Volkstümlichkeit bei den Gebildeten hat nun die Geschlossenheit seines Systems sicherlich weniger beigetragen, als die Schärfe und Schlagkraft seiner Polemik, nicht zuletzt die Rücksichtslosigkeit seines Bekenntnisses zum Atheismus. Im Wandel der Zeiten hatte dieses Bekenntnis seine Gefährlichkeit eingebüßt; die Führer im Unglauben wurden nicht zu einer Professur berufen oder mußten resignieren, aber dem gewöhnlichen Bürger brachte der Unglaube keine ernstlichen Nachteile mehr, höchstens noch Unbequemlichkeiten. Wir haben seitdem Rückschritte gemacht. Wie geringe Sorge Schopenhauer, sonst leiblich gar nicht so tapfer, um die Folgen seines Bekenntnisses hatte, das zeigt mir eine Stelle, wo er von der Verbrennung des Pantheisten Vanini spricht, dem man zuvor die Zunge ausgeschnitten habe. Er nimmt die Gräßlichkeit allegorisch. Das Zungenausschneiden stehe noch jetzt jedem

offen: „Möge man sich daran versuchen, jedoch nicht mit hohlem Wortkram, sondern ernstlich, mit Gedanken.“ Die fürchterliche Hinrichtung des Pantheisten Vanini war für den Zeitgenossen Descartes noch eine unmittelbare Abschreckung, hundert Jahre später für Voltaire nur noch eine Mahnung zur Vorsicht, wieder hundert Jahre später für Schopenhauer eine geschichtliche Erinnerung, ein Symbol.

Vielleicht aber hätte der Atheismus Schopenhauers doch eine große Menge seiner Leser abgeschreckt, eben die schlechtere Menge, wenn er bei der Negation stehengeblieben wäre, wenn er dem metaphysischen Bedürfnisse des Volkes gar keine Nahrung geboten hätte. Dies tat er aber in reichlichem Maße, da er fast wie ein Theologe jeden Aberglauben verteidigte, der zu seinem Systeme zu passen schien. Er glaubte nicht an Gott und nicht an die menschliche Willensfreiheit, aber er glaubte an Träume, an Ahnungen und an die Seelenwanderung, die eine Unsterblichkeit der Seele voraussetzt. So konnte die Menge seiner Anhänger mit Recht behaupten, Schopenhauer sei gottlos, aber nicht religionslos.

Über sein Verhältnis zur Religion hat er sich in seinen „Parerga“ (im 15. Kapitel des zweiten Bandes) ausgesprochen, am rückhaltlosesten im „Dialog“, der uns noch später beschäftigen soll. Eigentlich seien Glauben und Wissen so durchaus verschiedene Dinge, daß jedes seinen Weg gehen sollte, ohne vom anderen auch nur Notiz zu nehmen. Er kann es aber nicht lassen, auch zu der Erscheinung des Glaubens Stellung zu nehmen. Mit Offenbarungen kommen nur die Pfaffen; der Himmel bleibt stumm. Trotzdem wird das Christentum sehr gelobt, namentlich gegenüber dem plumpen Dogma des Judentums; in moralischer Beziehung stehe nur der Buddhismus über dem Christentum, das er übrigens nur als das Christentum des Augustinus anerkennt. Wohlgemerkt, er lobt das Christentum nur als eine allegorische, nach seiner Überzeugung aus Indien stammende Moralphilosophie, nicht als Religion. „Wie der Polytheismus die Personifikation einzelner Teile und Kräfte der Natur ist, so ist der Monotheismus die der ganzen Natur — mit einem Schlage.“ Durch philosophische und indische Studien sei sein Kopf unfähig geworden, den Gedanken an die Schuld des Menschen auszuhalten. Ritus oder Gebet zeuge unwidersprechlich von Götzendienst. „Ob man sich ein Idol macht aus Holz, Stein, Metall, oder es zusammensetzt aus abstrakten Begriffen, ist einerlei: es bleibt Idololatrie, sobald man ein persönliches Wesen vor sich hat, dem man opfert, das man anruft, dem man dankt.“ Dem Alten Testament gegenüber, das ihm als realistisch und optimistisch verhaßt ist, kennt er in Kritik und Verwerfung keine Grenzen; im Neuen Testament erblickt er den Idealismus und den Pessimismus der Brahmanen und Buddhisten und schätzt es, bei aller Kritik,

als eine Wiederholung dieser orientalischen Lehren. Ähnlich wie Lessing, nur viel deutlicher, nimmt er die Orthodoxen, obgleich sie vielfach Pfaffen und Heuchler sind, gegen die Rationalisten in Schutz; der Supranaturalismus täusche zwar meistens absichtlich, habe aber doch allegorische Wahrheit; der Rationalismus täusche nur sich selbst, gehe ganz ehrlich zu Werke, habe aber gar keine Wahrheit. Den tapferen Strauß scheint er nicht zu den Rationalisten zu rechnen, da er dessen mythisches Prinzip für richtig erklärt.

Glauben und Wissen vertrage sich nicht im selben Kopfe; sie sind darin wie Wolf und Schaf in einem Käfig, und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht ... „In früheren Jahrhunderten war die Religion ein Wald, hinter welchem Heere halten und sich decken konnten. Aber nach so vielen Fällungen ist sie nur noch ein Buschwerk, hinter welchem gelegentlich Gauner sich verstecken ... Im Ganzen also geht, von den Wissenschaften fortwährend unterminiert, das Christentum seinem Ende allmählich entgegen." Dagegen spreche nur der Umstand, daß nur solche Religionen untergehen, die keine Urkunden haben, wie die Religionen der Griechen, Römer, Gallier und Germanen; hingegen seien die Religionen des verachteten Judenvölkchens, des Zendvolkes (bei den Gebern), der Brahmanen und der Buddhisten durch ihre Urkunden erhalten worden. Und wieder bezeugt Schopenhauer den indischen Religionen seine Ehrfurcht, während er bei der historischen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, das Christentum könnte allmählich vergehen, kalt vorüberschreitet.

Dialog über Religion

Seinen ganzen Atheismus und zugleich seine praktische Würdigung der Religion hat Schopenhauer niedergelegt in dem schon erwähnten „Dialoge" über Religion. Hier ist von einer schlauen Rollenverteilung, hinter der der Verfasser sich verbirgt, nicht mehr die Rede; die Gedanken des Atheisten sprechen Schopenhauers Meinung aus, aber auch die Einwürfe des Gegners stammen aus dem Verstande Schopenhauers. Das ist schon durch die Namen der beiden Unterredner angedeutet. Der Atheist heißt wie bei Platner Philalethes, der Wahrheitsfreund; der Gegner aber heißt und ist nicht mehr der Gottesfreund Theophilos, sondern (nach dem Muster von Mephistopheles erfunden) Demopheles, der dem Volke nützen will. Schopenhauer war kein Dichter; er war sich eines Aktes der Selbstverleugnung bewußt, als er einige Verse in seine „Parerga" aufnahm; „weil man nicht Dichter und Philosoph zugleich sein kann". Sein Dialog hat nicht ganz die Sprachkraft seiner Streitschriften, obgleich es sich erst recht um einen Streit handelt; der Bau des Gesprächs leidet unter zahlreichen Wiederholungen; aber oft genug hört man doch den grimmigen Ton heraus, mit dem der junge Schopenhauer seine Bekannten in Dresden entsetzte oder vergnügte. Dieser grimmige Schopenhauerton ist beiden

Teilnehmern des Gespräches gleich eigen und stört nicht einmal, weil ein rechter Gegensatz des Glaubens zwischen beiden gar nicht besteht; Philalethes will die Religion um der Wahrheit willen vernichten, Demopheles behauptet ihre Wahrheit nicht, will sie nur dem Volke erhalten wissen, aus Menschenverachtung.

Das Pro und Kontra dieser Auseinandersetzung findet sich schon in einer Niederschrift des Manuskriptes „Adversaria", das 1828 zu Berlin begonnen wurde; das Gespräch selbst scheint, nach einem Hinweis auf das Alter der Königin Viktoria, zu Anfang der vierziger Jahre abgefaßt worden zu sein. Da wir uns hier um die künstlerischen Vorzüge und Schwächen des Dialogs gar nicht bekümmern, dürfen wir das Pro und das Kontra ohne Rücksicht auf alle lebhaften Zwischenbemerkungen wie zwei selbständige Gedankenfolgen nebeneinander stellen.

Demopheles ist also ein Schopenhauer ohne Wahrheitsdrang, der aber an der Ethik der Willensphilosophie festhält, an der hohen Bedeutung des Lebens. Es sei beschränkt und ungerecht, eine Religion zu verspotten. Wie es eine Volkspoesie gebe und eine Volksweisheit, so müsse es auch eine Volksmetaphysik geben. (Philalethes könnte antworten: Volkspoesie ist die beste Poesie, Volksmetaphysik eine sehr schlechte Metaphysik.) Einen sehr ernsten Sinn habe der Satz: primum vivere, deinde philosophari; es komme darauf an, die rohen Gemüter der Menge zu bändigen; der praktische Zweck gehe dem theoretischen vor. Auch widerspreche die Religion nicht der Wahrheit, sie brauche nur ein Gefäß der Wahrheit, wie sich auch das Wasser ohne Gefäß nicht forttragen lasse. Religion sei die allegorisch und mythisch ausgesprochene Wahrheit, dürfe aber ihre allegorische Natur nicht geradezu bekennen; sie nenne ihre Lehren Mysterien, d. h. religiöse Allegorien. Das metaphysische Bedürfnis der Menschen verlange unbedingt Befriedigung. Eine auf Autorität gestützte Religion wende sich an den Willen, also an Furcht und Hoffnung der armen Sterblichen, unterstütze durch Furcht und Hoffnung das moralische Bewußtsein und gewähre Trost im Leben und im Tode. Höchstens der zehnte Teil der Menschheit könne eine Überzeugung aus Gründen fassen. „Du hast von der elenden Kapazität der Menge keinen ausreichenden Begriff." Die einzig wahre Philosophie sei noch gar nicht gefunden; wäre sie es aber auch, so würde sie für den brutalen großen Haufen in seiner ganzen moralischen und intellektuellen Niedrigkeit gar nicht passen. In allen Religionen sei das Metaphysische falsch, das Moralische wahr; in moralischer Hinsicht seien sie das alleinige Lenkungs-, Bändigungs- und Besänftigungsmittel der vernunftbegabten Tiere, die zugleich mit den Affen und den Tigern verwandt sind. Daß die Religion die Wahrheit

im Schleier der Allegorie sei, dürfe sie nicht eingestehen; sie würde sonst alle Wirksamkeit verlieren. An den metaphysischen Systemen sei nichts gewiß als das Kopfbrechen, welches sie kosten. „Ehe man einem etwas nimmt, muß man etwas Besseres an dessen Stelle zu geben haben.“ Eine individuelle Religion für jeden Einzelnen widerstreite der gesellschaftlichen Ordnung, weil eine dauernde Gemeinschaft nur bei Übereinstimmung auch in den metaphysischen Grundansichten möglich sei. Das Christentum habe gegenüber der irdisch gerichteten Antike den großen Vorzug, den allerdings schon die indischen Religionen besaßen, daß es Weltverachtung predige und überhaupt auf das Jenseits gerichtet sei. Er leugne gar nicht, daß der christlichen Moral schwerer nachzukommen sei als etwa der des Islam (wo bleibt da die Gleichheit der Moral in allen Religionen?), daß Gewalt und Betrug sich der Herrschaft bemächtigten; solange aber die rohe Masse für bessere Motive nicht empfänglich geworden sei, müsse sie durch religiöse und nötigenfalls durch abergläubische Vorstellungen gebändigt werden.

Philalethes will solchen praktischen Rücksichten keine Überzeugung opfern. Es sei beschränkt und ungerecht, vom Denker zu verlangen, daß er die Volksmetaphysik und die Intoleranz der Priester gutheiße. Die Kirche bemächtige sich der Kinder und präge ihnen die Glaubensartikel bis zu einer Art partieller Gehirnlähmung ein, so daß später nur wirklich starke Geister sich befreien können. Während der ganzen christlichen Zeit habe der Theismus wie ein drückender Alp auf allen geistigen Bestrebungen gelegen und jeden Fortschritt gehemmt oder verkümmert. Dem Staate sei Religion nicht nötig. Bei den Griechen und Römern gab es keine Religion in unserem Sinne und doch habe durchaus keine Anarchie geherrscht. Religion solle Wahrheit im Gewande der Lüge sein? Dann aber stifte das Unwahre mehr Schaden, als das Wahre je Nutzen stiften könne. Weil die Religion ein frommer Betrug sei, könne es eine wahre Religion gar nicht geben; eine wahre Philosophie aber sei allenfalls möglich. Wenn wir bisher diese Philosophie nicht besitzen, so sei das hauptsächlich dem Drucke der Religion zuzuschreiben. Wenn man für das notwendige Übel, das die Religion bestenfalls sei, Achtung verlange, so stelle man den Grundsatz auf, der Zweck heilige die Mittel. Die Religion trete mit dem Anspruch auf, im buchstäblichen Sinne wahr zu sein. Wer die Menschen von einem Irrtum befreie, der nehme ihnen nichts. „Den Fürsten ist der Herrgott der Knecht Rupprecht, mit dem sie die großen Kinder zu Bette jagen, wenn nichts anderes mehr helfen will; daher sie auch viel auf ihn halten.“ Die Religion werde vielleicht bald von der europäischen Menschheit scheiden wie eine Amme, deren Pflege das Kind entwachsen ist, das nunmehr vom Hof-

meister zu belehren ist. Verteidige man die Religion erst um ihres Nutzens willen, so sei das der Anfang ihrer Agonie. Aber auch der Nutzen des Christentums sei fraglich, da die Menschheit durch das Christentum nicht besser geworden sei; selbst die Päderastie der antiken Welt sei eine Kleinigkeit gegen die christlichen Greuel. Die Religionen haben sehr häufig einen entschieden demoralisierenden Einfluß; die meisten Menschen haben es überall und immer leichter gefunden, den Himmel durch Gebete zu erbetteln, als durch Handlungen zu verdienen. Die Priester erscheinen fast nur noch als Vermittler des Handelns mit bestechlichen Göttern. Allerdings treffe der Vorwurf der Demoralisation nur die monotheistischen Religionen, weil die Polytheisten tolerant waren. Die Religionsverfolgungen der Christen und der Mohammedaner werden angeführt, und die Juden kommen am schlechtesten weg: „Wenn einmal im Lauf der Zeiten wieder ein Volk erstehen sollte, welches sich einen Gott hält, der ihm die Nachbarländer schenkt, die sodann als Länder der Verheißung zu erobern sind, so rate ich den Nachbarn solches Volkes, beizeiten dazu zu tun und nicht abzuwarten, daß nach Jahrhunderten endlich ein edler König Nebukadnezar komme, die verspätete Gerechtigkeit auszuüben, sondern solchem Volke zeitig die Verheißungen auszutreiben, wie auch den Tempel des so großmütig die Nachbarländer verschenkenden Gottes bis auf den letzten Stein zu zermalmen — und das von Rechts wegen." Die Religionen seien nicht die Befriedigung, sondern der Mißbrauch des metaphysischen Bedürfnisses der Menschen. „Überdies könnte man anführen, daß die geoffenbarten Religionen zur Philosophie sich gerade so verhielten, wie die Souveräne von Gottes Gnaden zur Souveränität des Volkes; weshalb denn die beiden vorderen Glieder dieser Gleichung in natürlicher Alliance ständen."

Philalethes gibt sofort zu, daß dieses letzte Argument ein Sauhieb war und die Pöbelherrschaft verteidigte, den Erzfeind aller Ordnung und Humanität. Das Gespräch, das sich ja im Grunde gar nicht um die Wahrheit der Religion drehte, sondern nur um ihre Nützlichkeit, endet ohne jeden Groll mit munteren Sprüchen. Die Religion habe ein freundliches und ein finsteres Gesicht, und jeder von beiden habe ein anderes ins Auge gefaßt. Philalethes bleibt bei dem spanischen Wort: „Hinterm Kreuze steht der Teufel."

Der „Dialog" über die Religion mußte hier einen so breiten Raum beanspruchen, weil Schopenhauer sich sonst niemals so redselig über seine Stellung zum Gottesbegriff ausgesprochen hat; aber jedermann weiß, daß dieser Wahrheitsfanatiker an hundert Stellen, die zu sammeln nicht nötig ist, sein Bekenntnis zum unbedingten Atheismus klar niedergelegt hat; auch dort überall, wo er nicht müde wird, den verhaßten Schelling

und Hegel ihre Unterwerfung unter die Landeskirche anzukreiden; bei einer solchen Gelegenheit heißt es (Vorrede zur 3. Auflage des „Willen in der Natur") schroff genug: „Auf Offenbarungen wird, in der Philosophie, nichts gegeben; daher ein Philosoph, vor allen Dingen, ein Ungläubiger sein muß." Schopenhauer, nicht Spinoza, verdient den Ehrennamen eines Fürsten des Atheismus.*)

Hegels Schule

Schopenhauers Hauptwerk in seiner ersten Auflage (von 1819), die übrigens auch noch nicht die polemisch hinreißende Kraft der späteren Werke besaß, war (wie gesagt) kaum beachtet worden; die deutsche Geistesbewegung blieb bis zur Julirevolution, eigentlich bis zum Jahre 1848, unter dem Banne von Hegel**) und seiner vom preußischen Staate begünstigten, vom orthodoxen Protestantismus zurechtgestutzten Religionsphilosophie. Erst die Junghegelianer rebellierten, weil sie Schüler des Saintsimonismus waren, der das Christentum in eine sozial-humanitäre Moral umzudeuten suchte. Den Ausdruck „Junghegelianer" oder „Rechtshegelianer" hat Strauß geprägt, nach der Bezeichnung der Parteien in den Parlamenten. Straußens letzter Sturmangriff gegen den Kirchenglauben („Im Sturme hast du angefangen, im Sturme sollst du enden", dichtete er selbst) erfolgte zwar erst 1872, aber sein erstes „Leben Jesu" ist von 1835, und so muß ich und will ich seine Gestalt schon hier erscheinen lassen, vor Feuerbach; auch weil er damals noch ganz unbeeinflußt war von der religiösen und philosophischen französischen Romantik, vielmehr mit „deutscher" Gründlichkeit nur die Arbeit des 18. Jahrhunderts, die Arbeit von

*) Schopenhauer hat in seinem Judenhaß manches schnöde Wort über den Amsterdamer Juden gesündigt; er muß ihn aber doch sehr hoch gestellt haben, da er sich einmal (Neue Paralipomena § 629) — fast kindisch — rühmte, ganz genau 111 Jahre nach Spinoza geboren worden zu sein; das eitle Spiel rechnet auch noch den Geburtstag Schopenhauers aus dem Todestage Spinozas heraus.

Fries und Apelt

**) Eigentlich wirkten überall auch die Erben von Kants bestem Kritizismus nach, die Neu-Kantianer, die sich nur nicht so nannten. Zwei Menschenalter, bevor ein neues Geschlecht den alten Fries zum führenden Philosophen zu ernennen suchte, hatte bereits Ernst Friedrich Apelt (geb. 1815, gest. 1859) den Deismus dieses rationalistischen Kantianers erneuert. Schon in seinem lesenswerten Buche „Die Epochen der Geschichte der Menschheit" (1845), das noch nicht die Religion zum Hauptgegenstande hat. In einem Kapitel über das Verhältnis der religiösen Entwicklung zur Philosophie und Naturwissenschaft (1, S. 306—375) begründet er vorurteilslos und oft anregend die damals noch überraschende Meinung, daß nicht durch die Reformation, sondern durch die physikalischen Entdeckungen die Aufklärung und die Befreiung des Staates von der Übermacht der Kirche herbeigeführt worden sei. Vielleicht stand er bereits unter dem Einflusse von D. F. Strauß, als er die folgenden Sätze niederschrieb (S. 320): „Das Gewand der Mythen, das noch heut am Tage die religiöse Wahrheit umgibt, wird einst fallen; der Glaube an den Gekreuzigten so gut wie der an den arabischen Propheten oder die Gegenwart des Buddha in der Person des Dalai Lama. Es wird eine Zeit kommen, wo man nicht mehr glauben wird im Vertrauen auf die göttliche Sendung eines Propheten, sondern kraft der Einsicht in des Geistes eigene Wahrheit. Alsdann, wann diese Zeit erfüllet ist, wird die Wahrheit ihr Licht nicht mehr von dem trügerischen

Reimarus und Voltaire, er wurde der Biograph des einen und des anderen, fortzusetzen glaubte: den Angriff der Wissenschaft gegen das positive Christentum.

Für die Entwicklung dieses ehrlichen und tapferen David Friedrich Strauß wie für die ungeheure Macht des Vorurteils ist es bezeichnend, daß der Verfasser des „Leben Jesu" (ich zitiere nach der 3. Auflage von 1839) es noch für richtig hält, den Namen eines Freigeistes abzulehnen, er, der das Hauptgeschäft der englischen free-thinkers zu einem siegreichen Ende geführt hatte. In der Schlußabhandlung, nachdem er jedes wunderbare Ereignis im Leben Christi (nicht die Person selbst) als eine Mythe nachgewiesen hatte, die gesamte Christologie also zerstört hatte, bevor er nach dem Rezepte Hegels (das Vernünftige ist auch wirklich) die Idee des Christentums als real in der Menschengattung nachzuweisen und so „auf höhere Weise" zum orthodoxen Standpunkte zurückzulenken versuchte, findet sich folgende Stelle (II, S. 719): „Sofern er (der Kritiker) sich nämlich vom Naturalisten und Freigeist unterscheidet, sofern seine Kritik im Geiste des 19. Jahrhunderts wurzelt, und nicht in früheren: ist er mit Achtung vor jeder Religion erfüllt, und namentlich des Inhalts der höchsten Religion, der christlichen, als identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit sich bewußt, und wird also, nachdem er im Verlaufe der Kritik durchaus nur die Seite des Unterschieds seiner Überzeugung vom christlichen Geschichtsglauben hervorgekehrt hat, das Bedürfnis fühlen, nun ebenso auch die Seite der Identität zu ihrem Rechte zu bringen." Ich kann nicht glauben,

D. F. Strauß

Dämmerschein der Sage borgen, sondern durch sich selbst heilig sein." Eine nicht ganz selbständige, doch gute Übersicht über die Geschichte des englischen Deismus und der Toleranzforderung führt zu der Form, die diese Gedanken in Deutschland gewannen, durch Kant und dann über Schelling und Hegel hinweg durch Fries. Bemerkenswert an dieser Skizze der neueren Religionsphilosophie scheint mir eine nicht einmal schlecht begründete Abneigung gegen den Pantheismus Spinozas; die natura naturans scheint ihm eine leere Abstraktion, ohne Dasein, ohne Wirklichkeit, ein Unding, ein bloßes Wort. Apelt hat darin Recht behalten, daß der Spinozismus, wie die Folgezeit gelehrt hat, keinen Schutz gewährte gegen die Ausbreitung des Materialismus und des Monismus, wenigstens nicht der landläufige Spinozismus der nüchternen Gesellen, die sich bei uns Spinozisten nennen. Über das Ganze des Kantischen Systems macht der Friesianer Apelt vortreffliche Bemerkungen, besonders die, daß Kants Vorstellungen von der Teleologie schon sehr früh feststanden, lange vor seinen entscheidenden erkenntniskritischen Gedanken, daß daher ein durchgehender Widerspruch in Kants System trat, sein transzendentales Vorurteil, und daß darum eine Fortbildung der Kantischen Lehre durch Fries und durch dessen Überwindung des transzendentalen Vorurteils notwendig wurde; was übrigens weniger gegen Kant selbst gerichtet ist, als gegen Fichte, Schelling und Hegel. (Man würde heute übrigens das transzendentale Vorurteil auch an Schopenhauer bemerken und tadeln.) Fries verhalte sich zu Kant wie Newton zu Kepler. Jakob Friedrich Fries (geb. 1773, gest. 1843) hat aber die „Kritik der Urteilskraft" höher gestellt als die beiden anderen, berühmteren Kritiken. Er hat die Metaphysik abgelehnt und in Kant fast nur den bahnbrechenden Psychologen und Anthropologen gefeiert; religiöse Gegenstände gehören nicht zu den „Erscheinungen", von denen allein wir etwas wissen können.

daß der junge Draufgänger da heuchelte. Er war nur so sehr Theologe, noch dazu verhegelter Theologe, daß er das luftige Gebäude der Religion, dessen Fundamente er bis auf den letzten Stein entfernt hatte, noch zu retten hoffte; er wollte auf dem Aste sitzen bleiben, den er in schwerer Arbeit abgesägt hatte.

Er war (geb. 1808, gest. 1874) Theologe, nicht eben von Beruf, aber doch von Gewerbe; schüchtern als Privatmensch, unterdrückte er in den ihm auferlegten Predigten jede Spekulation und Kritik, trug er noch als „Repetent" in Tübingen eine ziemlich dogmatische Hegelei vor; für den Studenten war Hegel (der just starb, als Strauß ihn hören wollte) der Abgott gewesen, Schleiermacher nur ein persönlich unsympathischer Anreger. Doch der fünfundzwanzigjährige Repetent schon unterbrach seine Vorlesungen, um Zeit für seinen verwegenen Plan zu gewinnen: „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet." Es kam 1835 heraus und bildete sofort für manche Jahre den Mittelpunkt aller theologischen Streitigkeiten, nicht nur in Deutschland. Doch nur der theologischen; denn es war einseitig und beschränkt eingestellt, so rücksichtslos es auch alle Grundlagen der Christologie (und damit indirekt die der christlichen Dogmatik) vernichtete. Die Vernichtung des Glaubens an die Echtheit der Quellenschriften, die eigentliche Bibelkritik also, überließ er freilich gleichzeitigen und späteren Forschern; aber für die Geschichte des Stifters der christlichen Religion hat er, trotz mancher von Hegel übernommener Schnörkel, vor bald neunzig Jahren das letzte Wort gesprochen. Mit ruhiger Hand strich er zunächst alle Wunder aus dem Leben Jesu, von der Geburt bis zur Auferstehung, nicht wie die Rationalisten, um sie zu wunderlichen Allegorien zu verbessern, sondern einfach als ein Ungläubiger, der alles leugnete, was irgend den Naturgesetzen widersprach. Dann aber tat er den entscheidenden Schritt über die kecksten englischen Deisten hinaus, da er, aus der neuen historischen Schule hervorgegangen, alle die biblischen Erzählungen von Jesus für Sagen erklärte, die die Evangelisten in der mündlichen Überlieferung der kleinen Christengemeinde vorfanden und in gutem Glauben weitergaben. Und weil diese Erzählungen einen religiösen Inhalt hatten, vielleicht auch, weil er an die nicht mehr geglaubten Legenden der Griechen erinnern wollte, sagte er lieber Mythen anstatt Sagen. Außer diesem Begriffe und außer einer Darstellung in ganz weltlich schöner Sprache brachte Strauß in den beiden starken Bänden des „Leben Jesu" fast nichts Neues; dennoch war der Eindruck auf die protestantische Kirche noch niederschmetternder, als vor bald siebzig Jahren der Eindruck der von Lessing veröffentlichten Fragmente. Diesmal hatte kein politischer Aufrührer das Wort ergriffen, auch kein Religionsspötter, nicht einmal ein Antichrist; es hatte

„Leben Jesu"

sich nur ein schlichter Gelehrter, der beste Kenner der Theologie, auf Grund seiner Untersuchungen zum Unglauben bekannt. Zu einem Unglauben, der gegenüber der Betrugshypothese früherer Jahrhunderte psychologisch sieghaft blieb; die Religionsstifter waren einst für alle Freidenker einfach Betrüger gewesen, für Strauß waren sie Schwärmer, die sich höchstens selbst betrogen. Das Erscheinungsjahr des „Leben Jesu", 1835, ist für alle religiösen Fragen das zweitwichtigste Jahr der deutschen Revolution; das erste war 1781 gewesen.

Es ist für uns heute nicht leicht, die Tat des jungen schwäbischen Repetenten nach Gebühr zu würdigen; wir sind so weit über sein Ringen mit Hegel und der Bibel hinausgelangt, daß wir keine lebendige Freude mehr haben an seinem Siege über sich selbst und über die Pfaffen. Damals aber, in der revolutionären Stimmung nach 1830, als das junge Europa überall an die Ideale von 1793 anzuknüpfen suchte, war Strauß unter den Kämpfern des Tages der tapferste und zugleich der besonnenste. Gegen dreißig Jahre später (1864) gab er eine neue, populäre Bearbeitung des „Leben Jesu" für das deutsche Volk heraus; da zeigte es sich, daß er nicht süßlich und nicht kitschig genug war für das Volk; Renan hatte für seinen Jesus-Roman ein viel breiteres Publikum, auch in Deutschland.

Selbstgespräche

Will man, hinweg über Gunst und Ungunst der Zeit, das Liebenswerte in Straußens Persönlichkeit ganz erfassen, so lese man vor oder nach dem „Leben Jesu" die kurzen Selbstgespräche, die er unter dem Titel drucken ließ „Vergängliches und Bleibendes im Christentum". Zu seiner Persönlichkeit gehört es ja auch, daß er noch in den dreißiger Jahren in Württemberg unmöglich wurde, dann in Zürich eine Professur erhielt, doch noch vor Antritt dieser Stellung den interkonfessionellen Volksverhetzern zum Opfer fiel, daß er von da ab als freier Schriftsteller von den Erträgnissen seiner Feder lebte, vornehm und arm wie sein Vorbild Lessing. Es ist unerfreulich, mir wenigstens unverständlich, daß Strauß so schwer und so langsam auf eine akademische Laufbahn, auf eine Professur, verzichtete; es ist aber köstlich, wie Strauß trotzdem, da ihm die Aussicht auf Zürich winkte, das bißchen Positive, das er seinem Negativen hinzuzufügen hatte, just in dem freien „Vergängliches und Bleibendes" aussprach. Diese Selbstgespräche (mit einem Aufsatz über Justinus Kerner zusammen 1839 neu herausgegeben als „Zwei friedliche Blätter") sind, da er sie der Welt vorlegte, wieder zu einem Bekenntnisse geworden. Gleich die ersten Worte sind leidenschaftlich: „Nein! ich kann nicht, wenn ich auch wollte. Und könnt' ich's, so würd' ich's hoffentlich nicht wollen. Mir etwas vorspiegeln, nur um für mich Ruhe, mit anderen Frieden zu behalten." Es ist vorbei mit dem Dogmenglauben. Der Jüngste Tag und die Unsterb-

lichkeit der Seele sind im Volksbewußtsein nicht mehr lebendig, mit dem Opfertode und der Auferstehung Jesu weiß unsere moderne Moral nichts mehr anzufangen, die Wunder — wenn wir sie uns etwa glaubhaft machen könnten — müßten der Würde Jesu widersprechen, mit seiner vaterlosen Geburt endlich sollte man das christliche Gewissen fernerhin nicht beschweren. Wir besitzen keinen ehrlichen Kultus mehr als den Kultus des Genius; mag Jesus durch ein Standbild geehrt werden wie Napoleon oder Goethe. Nicht süßlich wie Renan, doch weich wie ein schwäbischer Repetent will sich Strauß mit diesem Kultus nicht zufrieden geben. Der Religionsstifter sei ein höherer Genius als ein Feldherr oder ein Dichter, und wenn das Christentum die vollkommenste Religion sei, dann gebühre seinem Stifter eine besondere Verehrung, aber doch nur als dem Ersten unter Gleichen. Ob es wohl in kommenden Zeiten einen religiösen Genius geben wird, größer als Jesus? Strauß verneint die Frage. Christus bleibe uns, um so sicherer, je weniger wir Lehren und Meinungen ängstlich festhalten, welche dem Denken ein Anstoß zum Abfall von Christo werden können. So fromm und ketzerisch zugleich schließt das Schriftchen des Dreißigjährigen.

„Alter und neuer Glaube“

Mehr als weitere drei Jahrzehnte lebt nun der bescheidenere Nachfolger Lessings, selbst in seiner Stille vorbildlich geworden, seiner Arbeit. Von keinem Amte gebunden, und doch oft rücksichtsvoll, legt er seinen Landsleuten ein Buch nach dem anderen vor: manche stilistischen Meisterstücke, der Theologie scheinbar entfremdet und doch (Julian, Hutten, Reimarus, Voltaire) viele beinahe wie Beiträge zu einer Geschichte des Atheismus. Es war aber doch nur das Treiben eines Büchermenschen, eines für eine freiere Zukunft vorarbeitenden Gelehrten gewesen. Übrigens waren diese Schriften oft nur mühsam trüben häuslichen Wirrnissen, Folgen seiner unglücklichen Ehe, abgerungen. Da reißt ihn das Lebenswerk Bismarcks, vielleicht auch schon die Ahnung des nahenden Kulturkampfs zu einer zweiten Tat empor. Aus dem süddeutschen Frondeur gegen Preußen ist Strauß ein Jasager geworden, auch er bewundert des neuen Reiches Herrlichkeit und erkennt es als seine persönliche Aufgabe, mitzuwirken an der Einheit, wenigstens für die Gebildeten, die er „Wir“ nennt, durch Vereinigung auf eine neue Weltansicht (er nennt sie wohlbedacht einen Glauben und nicht ein Wissen), die nicht möglich ist ohne Vernichtung des alten Glaubens. Und so schreibt er in fliegender Hast sein Buch „Der alte und der neue Glaube“. Er beantwortet darin vier Fragen, von denen die beiden ersten entscheidend sind und ebenso tapfer wie weise beantwortet werden: „Sind wir noch Christen? Haben wir noch Religion?“

Es ist bekannt und wir haben die Entwicklung oft genau verfolgt, wie die gebildete Oberschicht des Abendlandes seit der Renaissancezeit langsam

aus der Christenheit hinausglitt, d. h. aus der Zugehörigkeit zu der ungeheuren Menschengruppe, die auf die Glaubenssätze des Christentums verpflichtet gewesen war. Doch alle führenden Männer hatten sich so oder so ein Hintertürchen offen gelassen, auch Strauß selber in seinen früheren Schriften. Für den gutbürgerlichen Forscher gehörte also ein gewaltiger Entschluß dazu, geweckt durch die drei Kriegserklärungen Bismarcks, der christlichen Gesamtkirche — wenn es eine solche gibt — den Krieg zu erklären und seine erste Frage klipp und klar mit Nein zu beantworten. „Wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, kurz, wenn wir als ehrliche aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr.“ Strauß erörtert das kurz und bündig. Wir können in einem Glauben, den wir nicht mehr haben, keine Stütze suchen für unser Handeln, wir verbinden keinen Sinn mehr mit den Festen der Kirche und mit ihren Sakramenten, Jesus ist uns nur noch ein Mensch, der an dem Fortschritte der Menschheit Mitarbeiter vieler anderen gewesen ist; wir forschen nicht mehr *in* der Schrift, sondern *über* die Schrift.

Nur die deutliche Absage an das Christentum war da das Neue; eigentlich waren schon die Erben der Socinianer (mit denen sich Strauß in seiner „Glaubenslehre“ — von 1841 — eingehender und vorurteilsloser beschäftigt hatte als irgendein Kirchengeschichtsschreiber vor ihm) in Holland, England, Frankreich und Deutschland, waren schon die Deisten, die Enzyklopädisten und die Aufklärer keine Christen mehr gewesen; jeder Einzelne baute sich in seinem Herzen irgendeine Natur- oder Vernunftreligion aus und zählte nur noch äußerlich zu einer der christlichen Kirchen. Toland, Voltaire und Reimarus waren Antichristen. Doch Toland glaubte dabei (nach Spinoza) an den immanenten Gott des Pantheismus, Voltaire und Reimarus (darin von Robespierre gar nicht so verschieden) an das persönliche, transzendente höchste Wesen der Vernunftreligion. Und darauf scheint es mir bei Straußens wieder ehrlicher Antwort auf seine zweite Frage allein anzukommen: „Haben wir noch Religion?“ Darauf: dürfen und wollen wir es noch Religion nennen, wenn wir einen Gott nicht mehr glauben, weder einen persönlichen, noch einen Gott in der Natur, wenn wir unmöglich mehr beten können, wenn alle Gottesbeweise uns nichts mehr sagen, wenn wir das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ nur noch dem Universum (das aber als Einheit der Welt begriffen wird, *als ob* es ein Organismus wäre) gegenüber empfinden? Man sieht, Strauß ist ein dezidierter Atheist; wobei es zu denken gibt, daß er sich bei allen Definitionen auf den Prediger

Schleiermacher berufen darf, dem ja Gott nur ein Phantasiebild war, der aber ein Bekenntnis zum Atheismus mit allzuviel Dialektik abgelehnt hätte. Strauß ist in seinem letzten Buche so sehr Atheist, daß er sich dem entsetzlichen Gedanken nähert, die Religion, die man immer feierlich für einen Vorzug des Menschen vor dem Tiere ausgegeben hatte, für eine Schwachheit zu erklären, die der Menschheit vorzüglich während der Zeiten ihrer Kindheit anklebte, der sie aber mit dem Eintritt der Reife entwachsen soll. Hier endlich biegt der Bekenner aus, immer ohne unehrlich zu werden. Wie er den alten Ausdruck „Gott" weiter dulden will (ähnlich der Redensart von einem Aufgang der Sonne), wenn man sich nur immer bewußt bliebe, daß der Mensch sich selbst in diesen Ausdruck hineingeträumt hat, — so und noch mehr will er den Begriff Religion gelten lassen (natürlich ohne jede Spur von irgendeinem Gottesdienst), wenn man unter Religion nichts weiter verstehen will als das Gefühl der Abhängigkeit von dem schönen und wohlgeordneten Universum. Über die Begründung dieser sehr optimistischen Weltansicht, die sich mit schlechter Sophistik gegen Schopenhauer wendet, hat sich Nietzsche doch mit einigem Rechte lustig gemacht.

Die folgenden Abschnitte des Buches und die Zugaben (über die großen deutschen Dichter und Musiker) sind hübsch zu lesen, obgleich sie — wie ihr Verfasser — bereits 1872 etwas bejahrt waren. Strauß redet in seinen Antworten auf die dritte und vierte Frage mit vergänglicher Klugheit über die Entstehung der Welt (Kant und Darwin) und über politische Fragen; er war auf allen diesen Gebieten kein Selbstdenker wie auf dem Felde der Religionskritik. Doch auch die schwächsten Teile seines Buches verdienten nicht die verächtliche Behandlung, die ihnen, zum zweiten Male, nach fünfunddreißig Jahren, von seiten der Wissenschaftler widerfuhr. Und auch von seiten der „liberalen" Journalisten, die es doch nur den übelwollenden Universitätsprofessoren nachschrieben, daß Strauß auch nur so ein „Feuilletonist" wäre. Das furchtbare Unrecht gegen Strauß, der einer unserer besten Männer war, muß meines Erachtens noch gesühnt werden. Ich will mich nur gegen zwei Angreifer wenden, einen namenlosen und einen weltberühmt gewordenen.

Gegen den freilich ganz unklaren Pantheismus der linken Partei der Hegelianer, insbesondere gegen „Die Religion der Zukunft" von Friedrich Feuerbach (1843) und gegen „Die christliche Glaubenslehre" von David Strauß (1841), erschien (1847) eine anonyme Flugschrift „Der philosophische Bandwurm, eine Appellation an den Verein der Philosophen in Gotha". Der Verfasser kämpft im Grunde mit abgestandenen Begriffen und Beweisen einer scholastischen Theologie; aber er ist nicht ohne Scharfsinn. Ein sich selbst aufrichtig kritisierender Atheist sei ihm lieber als ein sich

infallibel wähnender Pantheist. Da Hegel die Erde für den ausschließlichen Wohnplatz bewußter Wesen und für den Mittelpunkt der Gestirne halte, sich selbst aber für den Mittelpunkt alles Wissens der bewußten Wesen, so fehle nur noch der Glaube, daß das Weltall um seinetwillen von Ewigkeit her da sei. Noch witziger ist ein Vergleich, um dessen willen der unappetitliche Titel der Flugschrift dasteht. Von den beiden Personen des Dialogs ist A. ein gläubiger Theologe, B. ein Zweifler; B. ist melancholisch, weil er zweifelt und weil er einen Bandwurm hat. A. meint nun mit einem drastischen argumentum ad hominem: der Mensch wisse vom Weltall und dessen aufbauender Vernunft so wenig wie ein vernünftelnder Bandwurm vom Herzschlage und von der Gehirntätigkeit seines Wirtes; eher hätte ein auf der Oberfläche herumkriechendes Insekt einige sinnliche Erfahrung vom Ganzen. Es verdient keiner Erwähnung, daß der Verfasser diese Art von Pantheismus als Atheismus behandelt, gegen seine Popularisierung die Obrigkeit zu Hilfe ruft und schließlich B. auffordert, das „die Menschheit auf eine feine Art verdummende Buch (von Strauß) ins Feuer zu werfen".

Strauß und Nietzsche

Noch gröber und boshafter als dieser Angriff aus Straußens Frühzeit war eine Schrift, die sich 1873 gegen Straußens Testament richtete; es war die erste von Nietzsches Unzeitgemäßen Betrachtungen: „David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller." Man sieht schon aus den Jahreszahlen, wie der Lebenskampf des Mannes, der durch sein „Leben Jesu" berühmt geworden war, herüber reicht von der Zeit Hegels bis zu der Studentenzeit von uns, die wir heute alte Leute sind. Unser Bild von Nietzsche erhält keinen häßlichen Zug dadurch, daß wir nicht verkennen, der vornehme Nietzsche habe da ein Pamphlet geschrieben, übertrieben und oft ungerecht, habe sich bei der (übrigens sehr lesenswerten) Sammlung von Straußschen Stilblüten sogar kleine Verdrehungen erlaubt; Strauß hatte in seinem Buche just Beethovens gewaltigste Werke spießbürgerlich beurteilt, verachtete Richard Wagner, bekämpfte den Pessimismus Schopenhauers: dafür nahm der junge Enthusiast, der nicht höher schwören gelernt hatte als auf Beethoven, Wagner und Schopenhauer, seine Rache, indem er gegen einen der freiesten und besten Köpfe der Zeit eine Bezeichnung prägte, die ein geflügeltes Wort geworden ist: Bildungsphilister. Es steht in Nietzsches Gelegenheitsschrift viel Wahres über Straußens Vorsichtigkeit und allzu absichtliche Stilzierlichkeit; auch zucken hie und da schon Zarathustras Ideen auf, wenn auch die Sprache, ganz von Schopenhauer abhängig, noch nicht die glühende Kraft des reifen Nietzsche besitzt. Doch unbegreiflich ist es, daß der spätere Antichrist dem religiösen Befreier Strauß gar nicht gerecht werden kann; nur an einer Stelle verrät es sich,

daß Nietzsche schon damals über Strauß, der ihm immer noch zu theologisch und zu unheilbar verhegelt schien, an radikaler Kritik weit hinausging: die orthodoxen Widersacher des Religionskritikers hätten satanische Hintergedanken hinter dem „Alten und neuen Glauben" gewittert, er habe nichts derart gefunden und würde sogar, wenn es ein wenig satanischer zuginge, nicht unzufrieden sein. Mit diesem Satze ist wirklich alles erschöpft, was sich mit Recht gegen den freudigen Bekenner Strauß einwenden läßt.

Strauß und Vischer

Eine sehr liebevolle, leider auch etwas schrullenhafte Darstellung der Kämpfe, in welche Strauß schon durch sein „Leben Jesu" verwickelt war — innerlich und äußerlich —, besitzen wir von Friedrich Theodor Vischer; die beiden Freunde waren noch jung, Vischer übrigens der unreifere, als der Aufsatz „Doktor Strauß und die Württemberger" zuerst in den Halleschen Jahrbüchern 1838 erschien; Zusätze kamen 1844 hinzu. Wir haben es noch nicht mit dem selbstbewußten, berühmten alten Vischer zu tun, aber natürlich schon damals mit einem aufrechten Manne; einige Hegelei muß in Kauf genommen werden.

Vischer holt weit aus; schwäbische Heimat und Mundart, junges Deutschland und Wolfgang Menzel, sodann die Krätze des Pietismus werden abgehandelt, bevor er, der theologische Mitschüler von Strauß, zu der Leistung von Strauß gelangt, der kein Hegel, kein Kant, kein Luther, noch viel weniger gar ein Christus sei, aber doch, obgleich wesentlich ein kritischer und nicht schöpferischer Geist, positiv gewirkt habe durch die Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt. „Strauß will nicht weniger, sondern mehr Gott, als das supranaturalistische und das rationalistische Christentum hat."

Vischer war bereits der Prachtkerl, den wir kennen und lieben, da er 1844 in dem Nachtrage fortfährt, den Freund herauszuhauen; er ist in den wenigen Jahren freier geworden; Angriffe auf Gutzkow werden halb zurückgenommen, der Pietismus aber immer noch eine Krätze genannt; doch jetzt liegt ihm nichts mehr daran, zu behaupten, daß Strauß für die sogenannte Religion Positives geleistet habe. „Es liegt mir nichts daran, wenn mir jemand streitig macht, daß, was nach der Kritik der Mythen zurückbleibt, noch Religion zu nennen sei."

Vischer

Als alter Herr hat sich Vischer noch frischer und unabhängiger über die Geschichte und den Grad seiner Unchristlichkeit ausgesprochen, in den Selbstbekenntnissen „Mein Lebensgang", die 1874 erschienen und 1882 durch eine sehr lesenswerte Selbstkritik ergänzt wurden. Bereits den Schüler quälen Einbohrungen in das Gefühl des Nichts und Selbstmordgedanken. Er wird ein Monist, ein Pantheist, noch bevor er Hegel kennen lernt. Dem Studium der Theologie verdankt er seine geistige Befreiung. „Wer recht

zusieht, wie die Kirche geworden ist, muß auch begreifen, daß sie einst vergehen wird, und die Geschichte der Dogmen ist die Geschichte ihrer Auflösung wie ihrer Entstehung ... Wir waren Pantheisten geworden, aber im Stile Schellings." Gegen Schleiermacher hat er schon als Jüngling eine unüberwindliche Antipathie; doch meint er, da er in ein Pfarramt eingetreten ist, unter Vorbehalten den hergebrachten Religionsunterricht geben zu dürfen. Aber er fängt an, sich seines theologischen Standes zu schämen, und vertauscht, männlich entschlossen, die Theologie mit der Ästhetik, noch nicht ganz dreißig Jahre alt. Damals steckte Hegel dem Freunde Strauß nur noch wie ein wackliger Zahn im Munde, ihm selbst als ein etwas erschütterter Stockzahn. Vischer wurde bald Professor, doch schon 1844 für zwei Jahre „suspendiert", auf Drängen der „Pietisten"; wir lernen seinen Haß gegen diese Leute verstehen, die mit den alten guten Pietisten vom Schlage Speners wirklich keine Ähnlichkeit mehr hatten.

Der Zusatz zum „Lebensgang" ist eine überaus lesenswerte Abhandlung über seinen Roman; ganz deutlich kommt da heraus, daß der Held der Geschichte, Albert Einhart, Auch Einer, in Wahrheit Friedrich Theodor Vischer ist. Ich mache nebenbei darauf aufmerksam, daß die dritte und letzte Deutung der Initialen A. E. hier hineingeheimnist ist: alter ego. Da ist es denn für uns um so bemerkenswerter, daß Vischer in dieser Selbstkritik den Stellen des Tagebuchs, die von der reinen, von der wahren Religion handeln, eine besondere Bedeutung beimißt. Wir dürfen also an den Blättern des Tagebuchs (S. 543 ff. der Ausgabe Keyßner) nicht achtlos vorübergehen, wenn wir Vischers bewußte Stellung zur Kirche kennen lernen wollen. Der Staatsenthusiast Vischer verachtet das Christentum, wie die alten Römer es verachteten, weil es apolitisch ist, weil den wahren Christen der Staat gleichgültig oder ein Ärgernis ist. Keine Religion ist wahrnehmbar ohne eine Bilderwelt, ohne ein Pigment; die meisten Menschen glauben an das Pigment und ersparen sich die Religion. Nun sind immer mehr Menschen aus dieser Bilderwelt hinausgewachsen. „Wer nur irgend sich etwas umsieht, Handwerker, Arbeiter, Kaufmann, wer immer von Physik und Geschichte auch nur einigen Lichtstrahl empfängt, ist rein fertig mit allem, was übersinnliche Figur, was Regierung des Universums von außen, was Wunder heißt, kurz mit dem ganzen Pigment. Sie zurückführen in den Glauben daran ist unmöglich, wer seinen Widerstreit mit Natur- und Denkgesetz erkannt hat, kann nie und nimmer in ihn zurück." Wer hilft da gegen die Zuchtlosigkeit, deren Todfeind A. E.-Vischer ist? „Das Moralische versteht sich von selbst." Dieser Lieblingssatz Auch Einers hilft. Man ist entweder ein sittlicher Mensch oder man ist es nicht. Moral versteht sich von selbst, kann weder aus Theologie noch sonstwoher

bewiesen werden. Man braucht dem Volke die Religion nicht zu erhalten um der Sittlichkeit willen.

Denken und Dichten streiten, nicht zum Vorteile für seine Schöpfungen, um die Seele Vischers. Der Dichter erhebt sich noch kecker über die Volksreligion als der Denker; der Dichter spottet nicht, aber er hat das heilige Lachen. Die Pfahldorfgeschichte Auch Einers ist, außerdem daß sie ein köstlicher und tiefer Spaß ist, ein wilder Angriff gegen jede positive Religion. Ein stotterndes Bekenntnis zu einem religionslosen Theismus wagt sich, aus künstlerischen Gründen, nur undeutlich hervor. Der Dichter steht mit seinem Herzen ganz auf der Seite der kirchenfeindlichen Aufklärung; man hört ihn ordentlich mitlachen, da bei der homerischen Prügelei der Barde Guffrud Kullur (Gottfried Keller) den Pfarrer überlegt und die Sitzgelegenheit gründlichst bearbeitet; und die große Parodie auf den christlichen Katechismus, bei der Konfirmation der Pfahldorfkinder, läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Groß und laut erklingt das Lachen über die Schöpfungslegende, über den Teufel, über die Erlösung, über die Gebetswirkung, über die Hölle, über die ewige Seligkeit.

Suchen wir aber Vischers letztes Glaubensbekenntnis dort, wo sich dieser Bekenner am persönlichsten gibt, in seinen Versen, die er aufrichtig und stolz „Lyrische Gänge" genannt hat, so finden wir einen entschiedenen Atheisten, der aber freilich nur mit dem Worte Gottes fertig geworden ist, nicht ebenso mit dem Wortschalle „Gott". Es ist, viel kühner ausgesprochen, der Standpunkt Schillers, der sich aus Religion zu keiner Religion bekennt. Vischer ist so tolerant, daß er intolerant wird gegen die Intoleranz. Ich denke aber zumeist an die Anhänge zu der übermütigen „Tragischen Geschichte von einer Zigarrenschachtel". Schon Anhang 2 wendet sich mit Berserkerzorn gegen christliche Vorstellungen. „Michel und seine Vetter, sie brauchen Götter . . . Mit seinen freundlichen Menschenzügen will ihnen Jesus nicht genügen, ein Gottessohn muß er sein: und in höllischem Flammenschein müssen, weil sie's nicht glauben können, Tausende, aber Tausende brennen, unter der Folter in Henkershänden vor Schmerzen brüllend ihr Leben enden." Dann aber in Anhang 3, der kurz und scharf „Ohne" überschrieben ist, erhebt sich ein Dichter zu der vollen Höhe der Unfrömmigkeit.

„Wir haben keinen
Lieben Vater im Himmel.
Sei mit dir im Reinen!
Man muß aushalten im Weltgetümmel
Auch ohne das.
Was ich alles las

Bei gläubigen Philosophen,
Lockt keinen Hund vom Ofen.
Wär' einer droben in Wolkenhöh'n
Und würde das Schauspiel mitanseh'n,
Wie mitleidslos, wie teuflisch wild
Tier gegen Tier und Menschenbild,
Mensch gegen Tier und Menschenbild
Wütet mit Zahn, mit Gift und Stahl,
Mit ausgesonnener Folterqual,
Sein Vaterherz würd' es nicht ertragen,
Mit Donnerkeilen würd' er dreinschlagen,
Mit tausend heiligen Donnerwettern
Würd' er die Henkerknechte zerschmettern."

In der Natur ist kein Erbarmen. Der Dichter möchte gar nicht auferstehen. Ich danke! Zuletzt aber, wie gesagt, kommt er von dem Wortschalle „Gott" nicht los und benennt so alles, was zum obern Stockwerk gehört.

„In Seelen, die das Leben aushalten
Und Mitleid üben und menschlich walten,
Mit vereinten Waffen
Wirken und schaffen
Trotz Hohn und Spott,
Da ist Gott."

Das Reimpaar „Gott" und „Spott" findet sich wie von selbst, bei Goethe wie bei Vischer.

Es wäre kleinlich und vielleicht eitel, wenn ich dieses prächtige Glaubensbekenntnis wegen des Haftens am Worte sprachkritisch tadeln wollte. Vischer hat die Sprache, besonders seine ererbte Mundart, geliebt, doch nicht überschätzt. Die feierlich wissenschaftliche Sprache des Textes seiner Ästhetik (das System ohne die wertvolleren Exkurse) hat er als alter Herr preisgegeben, wie ich aus seinem eigenen Munde gehört habe. Er redet von Gott nicht viel anders, als ein Agnostiker vom Universum oder vom Unbekannten reden würde. Nur daß einige Pietät gegen seinen eigenen Kinderglauben wie ein Oberton mitklingt. Doch zurück zu den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, aus denen uns Straußens Freund und Unglaubensgenosse fast bis zur Gegenwart gelockt hat.

Ludwig Feuerbach

Wir haben von D. F. Strauß zu dem Hegelianer Vischer abschweifen dürfen und müssen; wir kehren zu der Philosophie des Atheismus zurück und halten jetzt bei ihrem wichtigsten Vertreter im 19. Jahrhundert, bei

Ludwig Feuerbach. Über ihn hat schon Karl Marx (in seinem harten Proudhon-Nekrologe von 1865) gut gesagt: „Proudhon verhält sich zu St. Simon und Fourier ungefähr, wie sich Feuerbach zu Hegel verhält. Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochemachend nach Hegel, weil er den Ton legte auf gewisse, dem christlichen Bewußtsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen clair-obscur gelassen hatte." Nicht Hegel allein.

Unter den vielen Vorgängern Feuerbachs wäre nämlich auch, sicherlich zur Überraschung mancher Positiver, Schleiermacher zu nennen, der ja nicht gern von Kant ausging, sondern lieber von Fichte oder Hegel, der sich auf das Selbstbewußtsein von Descartes bezog und, genau genommen, da er die Religion zu einem subjektiven Erlebnisse, zu einem Gefühle machte, schon Psychologie oder Anthropologie in die Religionsphilosophie einführte, oder doch zuließ. Wäre Schleiermacher konsequent oder ehrlich gewesen, er hätte wenigstens einen Teil des Weges von Feuerbach gehen müssen. Wenn Religion ursprünglich das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ist (wohlgemerkt: das Gefühl, ohne daß man erführe, wovon der Träger des Gefühls abhängig ist), dann ist Religion möglich ohne einen Herrn, ohne einen Gott; dann muß der Mensch wirklich seinen Gott nach dem Bilde des Menschen schaffen.

Die Schriften Feuerbachs, in denen er sich mit Christentum und Religion auseinandersetzt, gehören fast alle dem Vormärz an; er hat aber nicht nur auf das junge Deutschland Einfluß ausgeübt, sondern auch auf Dichter und Denker, deren Wirkung wir noch sehr lebendig fühlen: nachweisbar und sehr stark auf Gottfried Keller, nach meiner Überzeugung nicht weniger stark auf Friedrich Nietzsche. Was bei diesen beiden in tiefstem Grunde hominiſtiſche Lehre ist und was ich sehr scharf von dem ästhetischen und moralischen Humanismus der früheren Zeit unterscheiden möchte, das wäre schon in der anthropologischen Philosophie Feuerbachs herausgekommen, trockener vielleicht und rhetorischer als bei Nietzsche, wenn Feuerbach nicht zeitlebens verhegelt geblieben wäre im Ausdrucke, auch lange noch nach seiner hegelianischen Frühzeit.

Ludwig Andreas Feuerbach wurde als Sohn des berühmten Kriminalisten 1804 zu Landshut geboren, als Protestant. Der tüchtige und wohlmeinende Vater bestimmte ihn zur Theologie, an der er sich aber — nach seinem eigenen Worte — den Magen verdarb. Die Vorlesungen des bekannten Rationalisten Paulus erschienen ihm als ein Spinngewebe von Sophismen, „die mit dem Schleimauswurf eines mißratenen Scharfsinns zusammengeleimt wurden". Ein anderer Heidelberger Lehrer

gewann ihn für die Philosophie, natürlich, 1823, für Hegel. Trotz einigem Zögern erlaubte der sorgenreiche Vater, daß Ludwig nach dem teuern und auch sonst gefährlichen Berlin übersiedelte; dort wollte der mit der Theologie zerfallene Student außer Hegel auch Schleiermacher und Neander hören. Noch ernster war der Widerstand des Vaters, als Ludwig 1825 umsatteln und die arme Philosophie zum Brotstudium wählen wollte. Ludwig hatte an den Vater geschrieben: „Palästina ist mir zu eng. Ich muß, ich muß in die weite Welt, und diese trägt bloß der Philosoph auf seinen Schultern." Der Vater solle sich mit ihm des wohltuenden Gefühls erfreuen, „den Händen der schmutzigen Pfaffen entronnen zu sein, und Geister wie Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel zu Freunden zu haben". Ein Dickkopf, wie alle diese Feuerbachs, setzte Ludwig seinen Willen durch. Bei Schleiermacher und Neander hielt er es nicht lange aus, Hegel hörte er als begeisterter Jünger zwei Jahre lang. Dann aber befriedigte ihn die Scholastik des Meisters nicht mehr, die das Christentum wieder nur rationalisierte, anstatt es zu kritisieren; die ganze spekulative Theologie, in der — so urteilte er später — „christliche und moderne Elemente zu einer Wurstmasse zusammengerührt werden, in der die orthodoxe Kirchenlehre das Fleisch, die Schleiermachersche Theologie den Speck und die Hegelsche Philosophie das Gewürz abgibt", stieß ihn ab, er sehnte sich nach Realien.

Er war ein Bayer und bezog ein bayerisches Stipendium, mußte daher an einer bayerischen Universität seinen Doktor machen. Dort, zu Erlangen, trieb der junge Hegelianer etwas Anatomie, Physiologie und Botanik. Er wurde 1828 promoviert, nach einer Dissertation, die eine gewöhnliche Dissertation ist. Der Vater war mit der Arbeit zufrieden und bestimmte ihn, sich sofort in Erlangen als Privatdozent zu habilitieren. Langsam entglitt er da dem System und der Religionsphilosophie Hegels, noch nicht der Hegelschen Dialektik. Seine antichristliche Gesinnung sprach er nicht in seiner schweren Prosa aus, dafür um so deutlicher in den gleichzeitigen Gedichten, Distichen, die nicht viel leichter und nicht viel poetischer sind als die Prosa. Aber die Aufbäumung gegen die Kirche ist heftig. Soll der moderne Mensch noch Genuß finden am Kinderschnuller der Bibel und, zum Manne gereift, saugen die kraftlose Milch? Aus kernlosem Strohhalm backen ernährendes Brot? Das Christentum ist nur noch der Paß ins Land der Philister, um polizeigemäß sicher zu essen sein Brot. Das Jenseits könne niemals für die diesseitigen Leiden entschädigen. Man brauche einen Arzt nur für den Leib, man brauche keinen Seelsorger; der Geist helfe sich schon selbst. Übrigens enthalten diese Distichen auch Bosheiten gegen das Hegeltum; der Begriff werde zum Wesen oder zum Knochengerippe des lebendigen Menschen gemacht.

Wenn Feuerbach in der akademischen Laufbahn nicht sein Glück machte, so lag das wirklich nur zum geringsten Teile an den Mängeln seiner Begabung; es ist wahr, er war nach allen Berichten ein schlechter Redner, das hat aber niemals einen gefälligen Gelehrten verhindert, zum ordentlichen Professor vorgeschlagen und ernannt zu werden. Feuerbach erlangte diese Stellung niemals, obgleich er es noch sehr lange an klugen und oft unwürdigen Versuchen*) dazu nicht fehlen ließ; der Stolz Schopenhauers fehlte ihm, der um die gleiche Zeit nach einem ersten Anlaufe auf die akademische Laufbahn verzichtete; freilich hatte Feuerbach auch nicht ein gesichertes, ausreichendes Einkommen in der Hinterhand.

Der äußere Grund für das Fehlschlagen seiner Hoffnungen war das Erscheinen einer unkirchlichen Schrift. Sie kam 1830 anonym heraus, stand ihm aber nachher immer im Wege, nicht nur in dem katholischen Bayern. Der Titel unterdrückt noch die Hauptfrage und lautet vorsichtig: „Gedanken eines Denkers über Tod und Unsterblichkeit." Noch hat Feuerbach das Schlagwort Anthropologie nicht gefunden, durch welches er später alle Begriffe der Religion erklärte; aber schon weist er den Unsterblichkeitsglauben, ohne den doch die Religion eine bankerotte Aktiengesellschaft wäre, als ein psychologisches Gebilde nach; und versucht überdies, die Möglichkeit eines individuellen Fortbestehens nach dem Tode naturwissenschaftlich zu widerlegen. (Nur sechs Jahre später nahm der feinere Fechner, der ein halber Mystiker, aber kein Frömmler war, die Verteidigung dieser Möglichkeit wieder auf.)

Stärker als die logische Beweisführung wirkt der Ton, in welchem Feuerbach die heimlichen Motive des Unsterblichkeitglaubens behandelt. Egoismus und Eitelkeit allein verführen den Menschen dazu, das Tier vollständig, sich selbst nur unvollständig sterben zu lassen. Wie der Russe glaube, der Himmel sei nur für den Zaren und für die Bojaren da, so wisse der Spiritualist nichts davon, „daß der Mensch nicht des Geistes, sondern der Geist des Menschen wegen da ist". Über die Wonnen des Jenseits spottet Feuerbach schon wie ein Materialist.

*) Im Jahre 1834 bewarb er sich bei Altenstein um eine Anstellung in Bonn; dann aber 1836 sogar in Erlangen selbst, obgleich er wußte und sagte, da wäre die Philosophie nur eine Betschwester der Theologie. Trotz inneren Widerstrebens duldete er es, daß von Freunden und Verwandten in Marburg, in Freiburg und auch in Bern angefragt wurde. Eine Eingabe, in welcher er 1835 bei einem einflußreichen Geheimrate um Anstellung an irgendeiner preußischen Universität nachsuchte, ist nicht frei von Schmeichelei: „Preußen verehre ich als mein zweites, mein geistiges, mein wahres Vaterland ... Kein größeres Glück wüßte ich mir, als eine sittliche Stellung in einem Staate zu finden, wo die Intelligenz selbst als spekulative sich ein bleibendes Dasein geschaffen hat, wo das Individuum in seiner Arbeit nicht einsam und verlassen, sondern sich als das Glied eines zu einem gemeinschaftlichen Werk zusammenwirkenden Ganzen weiß."

An das Dasein Gottes rührt er also noch nicht. Die Frommen mochten empört darüber sein, daß Feuerbach ihre robusten Vorstellungen von Himmel und Jenseits lächerlich machte; aber von dieser Vergeistigung der Landesreligion war noch ein weiter Weg bis zu der Ablehnung des Christentums und der Leugnung auch nur des persönlichen Gottes. Nach dem Erscheinen seines Hauptwerks gab Feuerbach (1847) einen Kommentar zu seinen „Gedanken" von 1830 heraus, und da war sein Standpunkt schon antichristlich genug.*)

Fast übermütig, nur daß der Voltairesche Witz völlig fehlt, geht Feuerbach in dem einleitenden Aufsatze noch einmal von dem Paradoxon aus, das ihm oft zum Vorwurfe gemacht worden war, und das wirklich (es wird uns noch beschäftigen) nicht geschmackvoll ist: „Der Mensch ist, was er ißt." Das Paradoxon wird jetzt auf das Opfern gedeutet; opfern heißt die Götter speisen. Weiter richtet sich Feuerbachs Polemik gegen den Glauben an die Willensfreiheit; er steht so ziemlich auf dem deterministischen Standpunkte von Schopenhauer, wendet sich aber in der zweiten Auflage der Schrift scharf gegen Schoppenhauers (sic!) Willensbegriff. „Der Wille ist ein Wort, das nur Sinn hat, wenn es mit einem anderen Hauptworte, oder vielmehr, denn es äußert und bezeugt sich ja nur in Handlungen, mit einem Zeitwort verbunden wird." (S. 63; ich zitiere nach der Ausgabe von 1866.)

Feuerbach lehrt in einer verhegelten Sprache doch einen dogmatischen Materialismus; sogar seine Exempel erinnern an Hegels Geschichtsphilosophie, so, wenn er die kühne Behauptung, der deutsche Materialismus sei ohne französischen und englischen Einfluß bodenständig aus der deutschen Reformation erwachsen, daraus zu erweisen sucht, daß Luthers Sohn Paul nicht Theologe, sondern Arzt geworden sei.

Aber das kirchliche Dogma hatte er schon 1830 entschieden verworfen; die Unsterblichkeit ist ihm (er ist immer der Mann der blendenden, scheinbar geistreichen, eigentlich schiefen Bilder gewesen) die charakterlose, farben-

*) Ganz materialistisch und atheistisch, soweit sein Wortaberglaube das gestattete, erscheint Feuerbach erst in der späteren Schrift über den fast gleichen Gegenstand: „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie" (1866). Hier steht der Verfasser schon fest auf dem Boden, den er sich durch sein Hauptwerk erobert hatte. Und der Entwicklungsgedanke ist hinzugekommen. Keine Theologie mehr, nur noch Theogonie. Der Gottesbegriff stammt nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Sehnsucht. „Was der Mensch nicht ist, aber sein will oder zu sein wünscht, das eben und nur das, sonst nichts, ist Gott." Das Tier will nur, was es kann; darum weiß es nichts von Gott. Das Produkt der Sehnsucht hat lauter Eigenschaften, die den Gegenständen menschlicher Wünsche entsprechen: die Unsterblichkeit, die Allmacht, die Allwissenheit; diese Eigenschaften hätten gar keinen Sinn, sähe man in ihnen nicht Ideale, eine Negation der menschlichen Beschränkungen.

verbleichte Herbstzeitlose. Ironisch ruft er: „Welche Wonne wird das sein, ... so von Ewigkeit zu Ewigkeit an sich selbst zu zullen und zu schnullen.“ Er meint mit Lichtenberg, man habe alles Übel der Welt der unüberlegten Achtung gegen alte Gesetze, alte Gebräuche und alte Religion zu danken. Feuerbach hat in späteren Zusätzen — wie gesagt — die Unchristlichkeit der Schrift immer schärfer herausgearbeitet; in der ersten Fassung wird Gott also noch nicht geleugnet, das Christentum noch nicht verworfen, es wird noch so etwas wie ein irdisches Christentum gelehrt, ein Deismus ohne Lohn oder Strafe im Jenseits.

Im Jahre 1832 hörte er auf zu lesen, entgegen dem Rate von Vater und Bruder, sich geduldig in alle Forderungen der reaktionären Zeit zu fügen. Ludwig fügte sich nicht; er gab die „Bettelexistenz“ auf und dachte daran, entweder in Paris, wo seit 1830 so viele deutsche Flüchtlinge lebten, oder in Amerika eine Zuflucht zu finden. Aber 1833 starb sein Vater und damit schwand für Ludwig die Möglichkeit, sich in den täglichen Lebensnöten an seinen besten und immer hilfsbereiten Freund wenden zu können; der entlaufene Dozent war auf den Ertrag seiner Bücher und der (sehr ungern geschriebenen) Zeitschriftenaufsätze angewiesen. Ich glaube gegen ihn nicht ungerecht zu sein, wenn ich den nun bald folgenden Bruch mit aller christlichen Philosophie aus den Beziehungen erkläre, die ihn eben als Publizisten dem geistigen Kreise des durchaus freigeistigen Arnold Ruge nahebrachten; Feuerbach hatte sich innerlich zuerst von der orthodoxen Theologie, dann von der rationalistischen, endlich auch von dem Christentume überhaupt befreit, aber erst als Mitarbeiter an den Halleschen Jahrbüchern Ruges *) erfuhr er, daß man den Entschluß zu einem antichristlichen Bekenntnisse fassen könne; er zeigte von jetzt ab den Mut, den andere vor ihm gehabt hatten. Er sagte sich 1839 von dem Supranaturalismus Hegels los, 1841 vom Christentume. Was er vorher veröffentlichte, ist bedeutungsvoll für die Entwicklung des Schriftstellers Feuerbach, blieb aber noch ohne die Wirkung, die nachher dem Kritiker des Christentums beschieden war.

*) Arnold Ruge (geb. 1802, gest. 1880) hat als politischer Schriftsteller manches Verdienst um den Liberalismus und auch um den Einheitsgedanken in Deutschland, wofür der alte „Märtyrer“ des Vormärz sogar 1877, also kurz vor seinem Tode und kurz vor Bismarcks Rechtswendung, durch einen „Ehrensold“ abgelohnt wurde; als Religionsphilosoph war er doch wohl nur ein Mitläufer in der Richtung, die von Frankreich kam und zu einer moralischen Umdeutung des Christentums führte. Also ein Gesinnungsgenosse des jüngeren, noch nicht materialistischen Feuerbach, über dessen Hauptwerk er gleich 1843 einen recht parteigemäßen Aufsatz veröffentlichte, in dem die Zensur umgehenden Sammelbuche „Anekdota“. Feuerbach wird da als der Überwinder zugleich von Hegel, von Schleiermacher und von Strauß dargestellt. Als ein Gegner des konservativen Wahnsinns, der den abgelebten Aberglauben restaurieren wolle; erst die Kritik des Christentums sei wahre Philosophie. Die Überschätzung Feuerbachs verrät sich schon in der Überschrift dieser

Eine Sammlung breiter, mitunter dennoch anregender Aphorismen hatte er 1833 unter dem spielerischen Titel „Abälard und Heloise" herausgegeben.

Im gleichen Jahre 1833 hatte er mit der Herausgabe einer „Geschichte der neueren Philosophie" begonnen, gewiß wieder in der Hoffnung, durch eine solche wissenschaftliche Leistung eine Fakultät und eine Regierung zu zwingen, ihm Titel und Einkommen eines Professors zu gewähren. Der erste Band behandelte die Zeit von Francis Bacon bis Spinoza, der zweite (1837) die Leibnizsche Philosophie, der dritte und letzte (1838) das Gesamtwerk Pierre Bayles. Feuerbach war kein Geschichtschreiber; subjektiver, als auch der beste Geschichtschreiber sein muß, holte er aus den Philosophen immer das heraus, was er allein in ihnen sah, und konstruierte so ein falsches Bild des Hergangs; er konstruierte es nicht in den großen, immer noch durch ihre Größe imponierenden Zügen Hegels, er schuf vielmehr die bedeutendsten Denker nach seinem eigenen kleineren Bilde um. Eine vollkommene Beherrschung des Stoffes, soweit sie in jenen Tagen möglich war, hielt er wahrscheinlich für überflüssig.

Uns kümmert zunächst nur, wie er sich in diesem Versuche einer Philosophiegeschichte zu den religiösen Fragen stellte; und da ist zwischen dem ersten und dem dritten Bande ein Fortschreiten im Radikalismus wieder nicht zu verkennen.

In der Einleitung zum ersten Bande, die auf zwei Bogen einen flüchtigen Überblick über die Zeit vom Altertum bis auf Bacon bieten will, steht er, nicht unfrei, aber doch ängstlich, auf dem Standpunkte des Protestantismus; und macht vom „Geiste" noch einen ganz verhegelten Gebrauch. Er konstruiert so: im Gotte der heidnischen Menschheit sei nur die Einheit eines besonderen Volkes nebst dessen Staat, Religion und Kunst verkörpert gewesen; erst Christus sei das Bewußtsein des Menschen an sich von der Einheit seines lauteren Wesens mit dem göttlichen Wesen, von der Einheit des Menschen mit dem Wesen der Menschheit; der heidnische und der

journalistischen Leistung: „Neue Wendung der deutschen Philosophie." Die flache und triviale Aufklärung habe das Wesen der Religion nicht ergründet, erst die geniale Aufklärung der Dichter, Denker und Feuerbachs habe die christlichen Mysterien enthüllt. Es gibt freilich von Ruge ein spätes, fast aufreizend atheistisches Buch: „Reden über Religion, ihr Entstehen und Vergehen an die Gebildeten unter ihren Verehrern" (1869). Die Anspielung auf Schleiermachers Reden wird unterstrichen durch das Motto: „Statt den Schleiermacher wollen wir lieber den Schleierlüfter spielen." Die Gottlosigkeit Ruges, der damals noch als Flüchtling in England lebte, sich aber bereits für Bismarcks auswärtige Politik erklärt hatte, kann kaum überboten werden, wenn er sich auch (gegen Heinzen, den Erzmaterialisten) feierlich einen Idealisten nennt. Ich darf aber nicht verschweigen, daß er fast alles, was er vorträgt, aus Dupuis' „Origine de tous les cultes" geholt hat und dies auch ganz offen zugibt.

jüdische Gott sei noch ein bestimmtes Wesen gewesen und darum nicht Geist; erst durch die Verwirklichung dieser Idee, die durch den Glauben an Christus populär ausgedrückt werde, sei diese Einheit verwirrt worden zu einer antikosmischen, der Wirklichkeitswelt feindlichen Weltanschauung, die denn auch für lange Zeit Wissenschaft und Kunst vernichtet habe; es habe nichts als Theologie gegeben, aber die Anwendung des angeborenen Denkens auf die Theologie („so unter der Hand") habe schließlich das Denken selbständiger gemacht und die Vernunft zum Selbstbewußtsein gebracht (es folgen vorzügliche Bemerkungen über die „Scheinheiligkeit" der mittelalterlichen Kunst, die ich auf die Scheinheiligkeit der Scholastik ausdehnen möchte); dieser Geist eines formalen Denkens, das der Kirche dienen wollte und die Dogmen schließlich überwand, sei der Geist des Protestantismus, in welchem der Logos erst Fleisch wurde; eine Fortführung des Protestantismus, der mitten in der Befreiung stehen geblieben war, mußte bis zu der allwissenden Vernunft gelangen, mußte die Natur wieder zu Ehren bringen, mußte die Erfahrung zur Grundlage einer neuen Methode machen. Mit so halbwahren Behauptungen überbrückt Feuerbach den Abgrund, der einen modernen Empiriker, und wäre er in der Sprache auch so scholastisch, wie Bacon oft war, von der Theologie des Mittelalters trennt, entwirft sodann von Bacon selbst ein Bild, zu welchem Feuerbach ein wenig Modell gesessen hat; die schweren menschlichen Verfehlungen Bacons werden mit einer verzeihlichen Charakterschwäche entschuldigt; es sei der Urfehler Bacons gewesen, neben der Philosophie ein Brotstudium zu wählen, an seiner gesetzmäßigen Gattin, der Wissenschaft, einen Ehebruch zu begehen. Es war aber doch wohl nicht dasselbe: wenn Francis Bacon Lordkanzler von England wurde und in dieser Herrscherstellung Verbrechen beging, wenn Ludwig Feuerbach immer wieder außerordentlicher Professor werden wollte und dafür kleine Menschlichkeiten beging.

Als freier Schriftsteller lebte Feuerbach seit 1836 (bis 1860) in und bei Ansbach; hier lernte er Berta Löwe kennen, heiratete das schöne und tüchtige Mädchen, deren geschäftliches Verhältnis zu der Bruckberger Porzellanfabrik seine ökonomischen Verhältnisse ein wenig verbesserte, bis zu dem Bankerott der Fabrik. Berta Löwe war freigeistig und starkgeistig; Feuerbach konnte sich mit ihr über seine Entdeckung aussprechen, daß Gott nicht als ein Wesen für sich, sondern nur als ein Wesen für den Menschen vorzustellen wäre; noch in die Brautzeit fiel sein heftiger und guter Angriff gegen die neueste Philosophie des immer mehr christelnden Schelling, die freilich trotzdem wenige Jahre später mitsamt ihrem Urheber nach Berlin verpflanzt wurde, als Gegengift gegen die Linkshegelianer.

Hier in Bruckberg, an der Seite seiner Frau, vollzog sich seine Wandlung aus einem aufklärerischen Supranaturalisten zu einem scholastischen Materialisten, zu einem Antichristen; hier schrieb er außer vielen Abhandlungen, in denen er Schritt für Schritt von Hegel und den Hegelianern abrückte, ohne sich jedoch völlig von Hegels Sprache zu befreien, seine beiden Hauptwerke: „Wesen des Christentums“ (1841) und „Wesen der Religion“ (seit 1845). Namentlich durch das erste Buch wurde er in Deutschland und über Deutschland hinaus berühmt als ein atheistischer Philosoph. Durch Ruge, der ihn übrigens auch an seiner geplanten, niemals zustande gekommenen freien Akademie anstellen wollte, war Feuerbach mit einem angesehenen Verleger in Verbindung gekommen, mit Otto Wigand, der seine Bücher dem Verfasser ordentlich bezahlte und sich ihre Verbreitung angelegen sein ließ. Sie wurden in fremde Sprachen übersetzt. So erlebte es Feuerbach noch in verhältnismäßig jungen Jahren, daß er allgemein, d. h. von den Freigeistern, als ein Führer zum Licht anerkannt wurde. Er, der auf die Universitätsprofessoren schimpfen konnte wie nur Schopenhauer — nur nicht so monumental und so einprägsam —, erlebte nun die Genugtuung, daß ihn, den Einsiedler von Bruckberg, die Heidelberger Studenten um einige religionsphilosophische Vorlesungen ersuchten. Das geschah im Jahre 1848. An der politischen Revolution nahm Feuerbach keinen Teil; er war nur zum Schriftsteller geboren, nicht einmal zum Redner, geschweige denn zum Agitator oder zum Barrikadenkämpfer.

Was Feuerbach nach 1848 noch veröffentlichte, das ist wieder nur für ein Verständnis seiner Persönlichkeit wichtig; auf die Zeit wirkte es fast nicht mehr, obgleich sich seine Freidenkerei in einigen seiner letzten Schriften zu einem krassen Materialismus steigerte; kein Wunder, denn die wahren Materialisten, die jetzt auf den Schauplatz traten (Moleschott, Vogt, Büchner), kamen nicht mehr unmittelbar von Hegel her und waren denn doch als Naturwissenschaftler besser ausgerüstet; übrigens wollten die folgenden Jahrzehnte von Philosophie nichts mehr wissen, und Feuerbach galt für einen Philosophen.

Nach einem entsagungsreichen Arbeitsleben lernte der alternde Feuerbach auch noch die Not kennen. Der Bankerott der Bruckberger Porzellanfabrik brachte Armut und Obdachlosigkeit. Feuerbach dachte zuerst wieder daran, nach Amerika auszuwandern; Europa sei ein Gefängnis. Er ließ sich endlich in Rechenberg bei Nürnberg nieder und verbrachte dort, in verbitterter Einsamkeit, seine letzten Lebensjahre. Hier schrieb er in sein Tagebuch: „Bruckberg war bei meinen beschränkten Mitteln die Basis meiner Ökonomie, aber die Ökonomie ist die Basis der Philosophie und Moral. Meine Scheidung von Bruckberg ist eine Scheidung der Seele

vom Leibe.“ Und ein andermal noch bitterer: „Wer kein Vermögen, hat keinen Willen.“ Von Zeit zu Zeit drang noch der Nachhall seines Ruhms zu ihm, aber seine geistige Kraft war gebrochen. Seit 1866 versagte auch seine Lebenskraft. Er siechte noch einige Jahre dahin und starb 1872.

Wesen des Christentums

Als Feuerbach das „Wesen des Christentums“ vollendet hatte, wollt er es wie sein Erstlingswerk ohne seinen Namen erscheinen lassen; nicht ganz aufrichtig gegen sich selbst, gab er dem Verleger feierliche Gründe für die Anonymität an; dafür sollte ein „pikanter“ Titel die Neugier reizen: „Γνῶθι σεαυτόν oder Das Geheimnis der Religion und die Illusionen der Theologie.“ In Wahrheit wird Feuerbach wieder daran gedacht haben, sich den Rückweg zur akademischen Laufbahn offen zu halten. Als der Verleger ihn zur Nennung seines Namens überredet hatte, fand der Autor auch dafür feierliche Gründe.

Der Hauptgedanke des Buches war wahrlich nicht neu. Bekanntlich hatte schon Xenophanes ihm den schärfsten Ausdruck geprägt in dem Satze: Wenn Ochsen sich Gott vorstellten, würden sie ihn ochsenähnlich vorstellen; den Negern seien die Götter schwarz und plattnäsig. An diesen Satz war von Bayle und den Enzyklopädisten oft erinnert worden. Neuerdings hatten Männer, die gewiß keine Umstürzler waren, den Gedanken wieder aufgenommen; Schiller in seinem Satze: „In seinen Göttern malet sich der Mensch“, und Schleiermacher durch die allerdings noch vorsichtige Wendung, der Mensch schaffe das Göttliche nach seinem eigenen Ebenbilde. Es ist aber etwas anderes, einen Gedanken als einen paradoxen Einfall gelegentlich hinzuwerfen, und wieder etwas anderes, diesen Gedanken zu Ende zu denken und ihn mit der Wucht eines ganzen Buches den Zeitgenossen aufzuzwingen. Dies tat Feuerbach und vertiefte das alte Paradoxon dadurch, daß er die gesamte Theologie zu bloßer Anthropologie machte, d. h. das Wissen von Gott dem Wissen vom Menschen einfügte. Daß er seine Anthropologie damals immer noch nicht von der Metaphysik losgelöst hatte, daß wenigstens seiner Psychologie immer noch verhegelte, also am letzten Ende doch wieder theologische Begriffe zugrunde lagen, davon hatte Feuerbach keine Ahnung; aber dieser Umstand hatte zur Folge, daß Feuerbachs Gott, obwohl ein geistiges Produkt des Menschen, doch zu existieren nicht aufhört, so daß etwa die am weitesten links stehenden Protestanten beinahe mit der Anthropologie Feuerbachs einverstanden sein könnten.

Wesen der Religion

Nicht mehr mit den „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, die unter dem Schutze der Revolution viel freier gerieten als Feuerbachs bisherige Schriften, und die erst 1851 in ihrer erweiterten Form herauskamen (zugrunde lag eine kleine Schrift von 1845), mit einigen Zusätzen, die nur sehr wenig der Reaktion huldigten, sehr viel der menschlichen Eitel-

keit ihres Verfassers. Feuerbach gibt zunächst, nicht ganz ohne Retuschen, ein Bild seiner bisherigen Wirksamkeit; Gottesgeschichte, in Heidentum und Christentum, sei auch nur ein Teil der Menschengeschichte; die Menschen müßten aus Theologen zu Anthropologen gemacht werden, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde. Mit geringem Vorbehalt gibt er seinen Atheismus zu. Die Furcht, insbesondere aber die Furcht vor dem Tode, habe die Religion erzeugt, d. h. das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur oder das Gefühl des Einsseins mit der Natur. Das sei seine Naturreligion, die sich mit seinem Atheismus ganz gut vertrage; man brauche ja die Natur nicht zu vergöttern. Feuerbach verwahrt sich dagegen, daß man seine Naturreligion mit dem Pantheismus Spinozas verwechsle; für ihn sei die Erde das absolute Maß alles Lebens und Denkens; alle vermeintlich überirdischen Eigenschaften Gottes habe man nur, mit Hilfe von unendlichen Übertreibungen, von der Natur abgezogen. Er mache keinen Unterschied zwischen Poly- und Monotheismus; immer sei der Gott nur der Inbegriff der Gattung Mensch, der Idealmensch, der Mensch des Wunsches. Außer der Natur gibt es nichts Wirkliches, und die Natur ist nicht allmächtig. Gott ist nur in der menschlichen Einbildungskraft, ist das Nichts, das der Mensch außer sich hinaus gesetzt hat. Das Wunder gehört zum Gottglauben und hat wieder den Wunsch zur Voraussetzung. Die Religion war zuerst Fetischismus, ist eigentlich über diese Stufe niemals hinausgelangt. Jede Sekte wirft jeder anderen Götzendienst vor, sie sind aber eigentlich alle Götzendiener. Der moderne Gottesglaube ist eine Lüge. „Nur die Aufhebung dieser Lüge ist die Bedingung einer neuen, tatkräftigen Menschheit." Theologie läuft zuletzt auf eine hohle, aber erbauliche Phraseologie hinaus. Bei alledem sind die Vorlesungen über das „Wesen der Religion" auch noch politisch gerichtet. Gott ist der absolute Monarch, der besonders darum abgeschafft werden muß; „der Atheismus ist liberal, freigebig, freisinnig." Der Atheismus Feuerbachs ist da schon so politisch, daß er unduldsam geworden ist. Der Staatsbürger hat nur das zu glauben, was vernünftig ist. „Ich gebe keinen Pfifferling für politische Freiheit, wenn ich ein Sklave meiner religiösen Einbildungen und Vorurteile bin."

Ich habe die im Grunde weder geistreichen noch folgerichtigen, wesentlich nur ehrlichen Gedankengänge Ludwig Feuerbachs so ausführlich wiedergeben müssen um seiner ausgedehnten Wirkung willen; und diese Wirkung verdankte der tapfere Draufgänger dem Umstande, daß er — oft platt trotz des philosophischen Aufputzes — aussprach, was seine Zeit wünschte: Emanzipation von der Kirche. Es muß einmal hart ausgesprochen werden: Feuerbach, der Sprecher der damaligen deutschen Menschheit, war weder

ein guter Schriftsteller, noch überhaupt ein Denker. Nur die Zeitforderung einer Befreiung vom Gottesbegriffe hatte er verstanden und ihr gedient. Von Hegel war er gekommen, hatte ihn schon 1842 verleugnet und war nach kurzer Zeit in das naturalistische Lager übergegangen.

Schon vor 1848 hatte sich Feuerbach nicht nur der Philosophie des dummen Kerls, dem Materialismus, zugewandt, hatte auch gelernt, eifersüchtig auf die Popularität des so viel witzigeren Vogt, von bisher selten genannten menschlichen Körperteilen und Exkrementen (Hintern, Urin) zu reden. Da erfand er (schon 1850, in einer Anzeige von Moleschott) und verteidigte er später das schiefe und also auch bald geflügelte Wort: „Der Mensch ist, was er ißt." Daß Paracelsus denselben Gedanken, ernsthaft und mystisch, schon ausgesprochen hatte, wußte Feuerbach wohl schwerlich; vielleicht aber doch, daß der Küchenphilosoph Brillat-Savarin schon 1825 weltmännisch gesagt hatte: „Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es." Feuerbach benützt seinen Satz zu einer groben Blasphemie gegen den christlichen wie gegen den heidnischen Gott. Als der Materialismus herrschend wurde, gefiel man sich in solchen Reaktionen gegen die Unredlichkeit des Idealismus. Und die Angriffe gegen den verstiegenen Idealismus Hegels setzten sehr bald nach seinem Tode ein, wenn auch das Gesetz der geistigen Trägheit sich mit allerlei Menschlichkeiten verband, um den Schein zu erwecken, als wäre die Herrschaft der Hegelei unerschütterlich.

So haben wir einige Gegner Feuerbachs zu nennen, die im Widerspruch zu dem allgemeinen Beifall den Junghegelianer als einen Hegelianer angriffen; gar manchen wird es überraschen, just den Sprachkritiker Gruppe, den vorurteilslosen Haym und den unvergleichlichen Anarchisten Stirner als Gegner des Atheisten Feuerbach kennen zu lernen. So steht es aber um die sogenannte Religionsphilosophie, dieses hölzerne Eisen, das so unvertilgbar scheint wie die theologischen Fakultäten. Alle, die Ernst machten mit ihrem Kampfe gegen die Überschätzung der Worte oder Begriffe, die — erkenntniskritisch — die Unwahrheit Hegels erkannt hatten, mußten sich auch von der Halbheit Feuerbachs abwenden. Nur die Armen am Geiste, die aus dem Dogma Hegels blindwütig in das andere Dogma des Materialismus verfielen, bildeten die Anhängerschaft Feuerbachs.

O. F. Gruppe

O. F. Gruppe hatte schon in seinem „Antäus" (1831) richtig gesehen, daß Hegels Methode der Begriffsbewegung am Ende das Denken über das Glauben, die Philosophie über die Theologie stellen müßte. Es ist bekannt, daß die Junghegelianer bald darauf diese Konsequenzen zogen, daß durch D. F. Strauß und Bruno Bauer die Selbstzersetzung des Christentums — wie E. von Hartmann es später genannt hat — reißende Fortschritte machte. Aber diese starken Kritiker selbst scheuten damals und

später vor einer Bekämpfung des Gottesbegriffs zurück; erst ihre Anhänger und Schüler, weil sie sich mit ihren Worten an die breitere Masse wandten, wagten auch diesen Schritt, immer noch mit einiger Vorsicht. Man lese im „Streit der Kritik mit Kirche und Staat" (1843, Verfasser ist Edgar Bauer, Brunos Bruder) die folgenden Sätze: „Die Kritik ist atheistisch. Das ist von ihren Gegnern beinahe noch öfter ausgesprochen worden, als von ihren Anhängern; es ist eine Tatsache, welche zu leugnen niemand einfallen wird. Die Kritik ist atheistisch; sie richtet sich gegen Gott und Religion; aber ist es der Kritiker? Nein, er ist mehr als ein Atheist, er ist ein Mensch, ein freier Mensch. Was heißt das? Atheist, meine ich, ist ein zu spezieller Ausdruck; es liegt in diesem Worte noch viel zu sehr der Gegensatz gegen Gott ausgedrückt; der religiöse Mensch steht aber auch, ja stellt sich selber in Gegensatz zu Gott, und so mein' ich, daß Atheist noch ein viel zu religiöser Ausdruck ist, noch viel zu sehr eine Art Verhältnis zu Gott bezeichnet. Der Kritiker will aber nicht bloß immer in Gegensatz, in Kampf mit dem religiösen Bewußtsein bleiben; er will siegen, jenes ganz von sich abwerfen; er will Mensch sein; sagen wir also fortan nicht mehr: der Kritiker ist ein Atheist, sondern: der Kritiker ist ein freier Mensch" (S. 31). Selbstverständlich wird die Unterscheidung zwischen dem persönlichen Kritiker und der moralischen Person „Kritik" nur gemacht, um eine Verfolgung zu erschweren. In seiner zweiten Streitschrift gegen Bruno Bauer, „Lehrfreiheit und Preßunfug" (1843), triumphiert Gruppe über dieses förmliche Bekenntnis; er habe schon längst die Unchristlichkeit der Hegelschen Philosophie und die Verwandtschaft des Pantheismus und Atheismus gesehen; das absolute Erkennen habe dahin führen müssen, „den Menschen zum Gott, und Gott zu einem abhängigen Wesen oder zu gar nichts zu machen" (S. 85). Der Sprachkritiker Gruppe, der so meisterlich die Gefahr der abstrakten Begriffe für alles spekulative Denken darstellte, sah in der Bezeichnung „Atheist" noch einen schimpflichen Vorwurf; offenbar hielt er das Wort „Gott" nicht für eine Abstraktion. Wir werden gleich sehen, wie reaktionär sich Gruppe gegen den radikalsten Junghegelianer wenden konnte: weil Gruppe sich selbst an Hegel geschult hatte, weil Gruppes Sprachkritik sich im Grunde nur gegen die durch Hegel mit ungeheurer Kraft vergewaltigte Sprache richtete. Wir haben diesen Gruppe bereits (zu Beginn dieses Abschnittes) als einen politisch fast reaktionären, geistig sehr freien Kritiker der ganzen Hegelei kennen gelernt. Der Streit drehte sich damals immer um Hegel.

Haym

Und da fühle ich die Pflicht, die so gut wie verschollene Schrift eines ganz anderen Mannes auszugraben, der kein Gegner, der vielmehr ein leidenschaftlicher Bewunderer von Feuerbach war, der aber das ganze

Wortgebäude der vereinigten Junghegelianer zusammengerissen hätte und den Sprachaberglauben dazu, wenn er in seiner starken Jugend auch noch die Kraft besessen hätte, sich aus dem Banne von Hegels Sprache zu befreien; wenn er nicht — wie Gruppe — zwar den Schlangenbetrug der metaphysischen Sprache erkannt, aber sonst in der Gemeinsprache einen abgerundeten Organismus erblickt hätte, eine lebendige Einheit. Ich spreche, was man nicht sofort erraten wird, von Rudolf Haym (geb. 1821, gest. 1901), von dem einzelne Bücher (über Hegel, über Schopenhauer, besonders aber das über die romantische Schule) den Literarhistorikern sehr wert sind, weniger den Geschichtschreibern der Philosophie, dessen erstes Buch aber, „Feuerbach und die Philosophie" in seiner Bedeutung bis heute nicht nach Gebühr gewürdigt worden ist. Und auch hier nicht gewürdigt werden kann, weil ich nicht zu weit abschweifen darf; ich kannte es leider noch nicht, als ich Beiträge zu einer Geschichte der Sprachkritik sammelte.

In einem Untertitel hat Haym versprochen, eine Kritik sowohl Feuerbachs als der Philosophie zu bieten; er kritisiert aber ausschließlich den Sprachmißbrauch Feuerbachs und der nachkantischen Philosophen; man sollte eingedenk bleiben, daß Haym, beinahe zwanzig Jahre vor Liebmann, eine Rückkehr zu dem radikalen, nichtmetaphysischen Kant gefordert, daß er, übrigens ganz gewiß unabhängig von Kierkegaard, die alte romantische Sehnsucht nach Individualismus in der Religion, also Ablehnung jeder Kirche, neu ausgesprochen hat. Haym hat das „Genie" Feuerbachs weit überschätzt; was er aber am Ende seiner Untersuchung von ihm sagt, das gilt unpersönlich von der Entwicklung, die die Geistesbefreiung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts emporgeführt hat: „daß der Weg der Geschichte der Philosophie, von Hegel aus, nirgends anders als durch die drängende und jedem Feigen unbequeme Pforte einer Kritik der Religion und Spekulation hindurchgeht." Haym ist in seiner Überzeugung so frei von jeder „Schule", daß er gegen seinen eigenen Sprachgebrauch knirscht, der ihn allein innerhalb der Hegelei festhält. Er bekennt sich auch zu Spinoza nicht, hat aber von ihm gelernt, daß es den Gegensatz von Gut und Böse nur in der Menschensprache gibt; und wieder werde ich an Kierkegaard erinnert, wenn Haym paradox lehrt, das angeblich angeborene Böse sei keineswegs böse an sich, vielmehr ein höchst Bedeutendes und Würdiges, die Quelle reicher Lust, ein Schmuck des Lebens, ja die Hälfte des Lebens. „Böse ist nicht die Natur; sie ist gut und böse in Einem; böse ist auch nicht der Geist; auch er, wie er denn ein Dunkles und keineswegs Elementares ist, ist Indifferenz oder besser die Verwirrung des Guten und des Bösen." Spinozistisch klingt es aber an, wenn Haym sich darüber lustig macht, daß

der Monismus eine vornehmere Weltansicht sein solle als der Dualismus; Spinoza, der zum Philosophen des dogmatischen Monismus gemacht worden ist, hätte sich diese Ehre verbeten, weil der ganze Gegensatz nur sprachlicher Art ist. Über seine eigene Stellung zur Religion läßt Haym keinen Zweifel übrig; was Goethe und Schiller noch stehen gelassen hatten von dem alten Gefängnis („Wer Wissenschaft und Kunst besitzt" usw.), was die Romantiker als eine Ruine aus dem Mittelalter zu verehren vorgaben, was eben wieder in Hebbel nach Gestaltung rang, das lehrte Haym in einer deutlichen Antithese: der Künstler habe die Religion des Philisters nicht nötig. „Die Religion ist die Kunst des trivialen Lebens, so wie die Kunst die Religion des Künstlers ist." Es wäre ein wertvoller Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Religionsphilosophie, wenn man den Gedankengang untersuchen wollte, der Haym dazu führte, seinen Abfall von der Religion zu vollziehen, „in der Weise der Sprache"; ich bin zu alt geworden, um eine solche Untersuchung noch versprechen zu dürfen, es wäre erfreulich, wenn ein anderer diese Aufgabe übernehmen wollte.

Feuerbach und Stirner

Unter den Kritikern Feuerbachs gibt es einen, der von ganz oben auf ihn hinunterstieß und mit dem Wortaberglauben des vermeintlichen Anthropologen den Gottesbegriff selbst vernichtete. Und einige andere feierliche Begriffe dazu. Der vor Nietzsche mit dem Hammer philosophierte, der vor einer bewußten Sprachkritik das heilige Gelächter anschlug über die großen Worte des menschlichen Wahns. Ich meine natürlich Max Stirner, den Mann, der den tausendjährigen Krieg des Denkens gegen den Glauben, der Wirklichkeit gegen den Spuk eigentlich schon geistig siegreich beendet hat. Was seit Stirner an atheistischen Schriften noch erschienen ist, häufiger in der Poesie und in populären Darstellungen, als in wissenschaftlichen Arbeiten, das kriecht — vom Flugpunkte Stirners aus gesehen — wieder auf den jetzt schon nahrhaft gewordenen Niederungen Feuerbachs umher. Mit Stirner könnte ich meine Geschichte der Gottlosigkeit im Abendlande abschließen, wenn ich nicht die Pflicht fühlte, eine Nachlese zu halten und zu zeigen, wie rückständig und verwachsen im Grunde die Freigeisterei geworden ist, seitdem sich doch fast alle geistig arbeitenden Menschen zur Freigeisterei bekennen. Bevor ich aber über die Rebellion Stirners, die radikale Rebellion gegen die Gespenster im Himmel, im Staate und in der Gesellschaft berichte, möchte ich vorläufig etwas über die Beziehungen Stirners zu Feuerbach sagen, Beziehungen, die mir weit über die Kritik Stirners, die Antikritik Feuerbachs und die von Mackay entdeckte Duplik des Einzigen hinauszugehen scheinen.

Wenn Stirner nicht ein abgesagter Feind des verallgemeinernden bestimmten Artikels („der Mensch") gewesen wäre, so könnte man und

das ist noch nicht bemerkt worden — mit nur wenig Übertreibung sagen: Feuerbach war der Gegner, gegen den sich Stirners Buch zunächst richtete. Stirner wandte seinen lachenden Zorn freilich gegen alle die „Freien", die im Vormärz alle Krankheiten der Zeit durch die gleiche weiße Salbe zu heilen gedachten, gegen die Freigeister, die Freihändler, die Freistaatler und die Freischreiber, die er in der zwanglosen Gesellschaft der „Freien" bei Hippel große Worte schwätzen gehört hatte; er wandte sich in seinem Buche mit seiner ganzen hochgemuten Überlegenheit gegen Proudhon, gegen Marx und besonders schneidend gegen Bruno Bauer, den berühmten Anführer der Freien; aber Titel und Grundgedanke des Buchs geht zunächst gegen die neue Menschheitsreligion Feuerbachs. Es hätte natürlich nichts zu sagen, daß Stirner von den „Freien" her den Verfasser vom „Wesen des Christentums" nicht persönlich kannte; ich möchte aber doch darauf aufmerksam machen, daß eine persönliche Bekanntschaft und Abneigung vielleicht bestand: Stirner verbrachte als Student das Wintersemester 1828 auf 1829 in Erlangen und hörte dort Philosophie bei Christian Kapp, dem Freunde Feuerbachs; und Feuerbach selbst habilitierte sich in Erlangen im Dezember 1828. Es scheint mir wahrscheinlich, daß der wißbegierige Student den jungen Dozenten einmal gehört und eine ungünstige Meinung von dem liberalisierenden Hegelianer gefaßt habe. Zu Erbitterung konnte diese Abneigung erst werden, als Feuerbachs „Wesen" 1841 erschienen war. Es darf nicht wundern, daß gerade eine Schrift, die den Zeitgenossen mit Recht ein gewaltiger Fortschritt schien, den ganzfreien Stirner zum Kampfe reizte; den Vertretern der Kirche und der Reaktion mit seinen besten Waffen entgegenzutreten, mußte ihm so niedrig vorkommen, als hätte er Fußtritte an Leichen ausgeteilt. So begann Nietzsche seine kritische Tätigkeit mit einem Ausfalle gegen Strauß, so streiten wir heute fast leidenschaftlicher gegen die dogmatischen, wortabergläubigen Monisten als gegen ihre frommen Gegner. Um zu kämpfen, muß man irgendwo gemeinsamen Boden haben.

Wer nicht zugeben wollte, daß der „Einzige" bewußt entgegengestellt wird „dem Menschen" Feuerbachs, daß Stirners anarchistischer Grundgedanke — unbeschadet seiner weiteren Bedeutung — sich gegen Feuerbachs Menschenreligion und Menschenmoral, kurz gegen die Halbheit solcher Kritik richtet, dem möchte ich empfehlen, daraufhin beide Bücher hintereinander zu lesen; er wird beide Bücher nicht ohne Nutzen lesen. Hier habe ich es nur mit dem verhältnismäßig kleinen literarischen Streite des bedingten und des unbedingten Aufklärers zu tun. Erst eine Vergleichung beider Bücher kann zeigen, an wievielen Stellen Stirner den wackeren Feuerbach verhöhnt, auch wo er ihn nicht genannt hat. Ich will

nur noch aus Feuerbachs Vorworte zur zweiten Auflage (1843) einige Stellen anführen, die wirklich den Grimm des Alleszermalmers — wie doch Stirner eher heißen sollte als Kant — herausfordern konnten. Feuerbach sagt, er könne den Grundsatz der bisherigen spekulativen Philosophie Omnia mea mecum porto nicht auf sich anwenden, er habe gar viele Dinge außer sich, die er zu sich rechne; der Mensch sei das wahre Ens realissimum seiner Philosophie; seine Schrift sei verneinend nur gegen das unmenschliche, nicht gegen das menschliche Wesen der Religion; Gott, Wort Gottes, Trinität seien nicht Nichts, sondern Mysterien der menschlichen Natur, und der Mensch als der wahre Inhalt der Religion sei keine Illusion; er erhebe eben die Anthropologie zum Range einer Theologie. Nicht nur gegen solche Sätze des zweiten Vorwortes, die für die Frommen Gotteslästerungen, für die Liberalen ewige Wahrheiten und nur für Stirner klingende Schellen waren, sondern auch gegen Ausführungen des Buches selbst richtete der Einzige — wie gesagt — an hundert Stellen kleinere Nebenangriffe; aber auch die Gedanken, die in den beiden Hauptüberschriften „Der Mensch“ und „Ich“ ausgedrückt sind, sind deutlich antifeuerbachisch. „Der Mensch“, die neue Gottheit Feuerbachs, wird durch die gesamte Kulturgeschichte verfolgt und als ein hohles Begriffswesen verhöhnt; „Ich“ wird im zweiten Teile wie mit trunkenem Übermute als das einzig Wirkliche gegen den unwirklichen Menschen ausgespielt. Ich kann mein Buch nicht durch ein Buch unterbrechen, kann die Polemik Stirners gegen Feuerbach nicht auf jeder Seite aufzeigen; es mag genügen, auf einige Stellen hinzuweisen, die ich nach der allgemein zugänglichen Ausgabe von Reclam anführen will.

Nur weil Ich und Geist nicht Namen für ein und dasselbe, sondern verschiedene Namen für völlig Verschiedenes sind, nur daraus erklärt sich ganz tautologisch die Notwendigkeit, daß der Geist im Jenseits haust, d. h Gott ist. „Daraus geht aber auch hervor, wie durchaus theologisch, d. h. gottesgelahrt, die Befreiung ist, welche Feuerbach uns zu geben sich bemüht“ (S. 42). Den Gott, der Geist ist, nenne Feuerbach unser Wesen. „Ich bin weder Gott, noch der Mensch, weder das höchste Wesen, noch Mein Wesen, und darum ist's in der Hauptsache einerlei, ob Ich das Wesen in Mir oder außer Mir denke.“ Wenn Feuerbach noch die himmlische Wohnung Gottes zerstöre und ihn nötige, mit Sack und Pack zu Uns zu ziehen, so werden Wir, sein irdisches Logis, sehr überfüllt werden (S. 44). „Die Wesen allein und nichts als die Wesen zu erkennen und anzuerkennen, das ist Religion: ihr Reich ein Reich der Wesen, des Spukes und der Gespenster“ (S. 52). Feuerbach habe nur die grammatikalische Form des Dogmas umgekehrt, als er seine Religion für eine neue Wahrheit ausgab

(S. 60). Wir konnten niemals Christen werden, sündenlos; aber noch widersinniger sei die Zumutung, wir sollen „wirkliche Menschen“ werden, das unerreichbare Ideal erreichen (S. 208). Feuerbach erblicke in der Liebe eine heilige (Stirner wird nicht müde, den Begriff der Heiligkeit als theologisch zu verwerfen), göttliche Macht, der Einzige hege die Liebe als ein Gefühl, aber als eine sittliche Pflicht verschmähe er sie (S. 344). Feuerbach mißbrauche die Sprache ebenso wie Hegel, er bekleide nur seinen Materialismus mit den Übersinnlichkeiten der absoluten Philosophie (S. 398 f.). Feuerbach behaupte nur noch, daß das „Göttliche“ Dasein habe, daß das „rein Menschliche“ realisierbar sei; auch diese letzte Zuflucht werde nicht lange mehr Schutz gewähren (S. 425). Und der Schluß schlägt dem Menschenideal Feuerbachs erst recht Stirners Peitsche um die Ohren. Feuerbach antwortete.

Unter den wenigen Besprechungen, deren das Buch Stirners bald nach seinem Erscheinen gewürdigt wurde, war auch eine (anonyme) von Feuerbach selbst. Es spricht für den Charakter des waderen Feuerbach, daß er sich der Größe seines Gegners nicht ganz verschloß; freilich, den genialsten und freiesten Schriftsteller, den er kennen gelernt, nannte er ihn in der Polemik nicht mehr, wie vorher in einem Familienbriefe; aber er war weniger gekränkt über die Hiebe, die er nicht recht fühlte, als verdutzt darüber, daß Stirner ihn, den notorischen Feind des Christentums, für rückständig hielt. Feuerbach dachte zuerst daran, den grimmigen Gegner in einem scherzhaften „offenen Sendschreiben“ abzutun; dann mochte er doch fühlen, daß ein Scherz nicht am Platze war, und schrieb anonym die lahme Entgegnung für eine Vierteljahrschrift, die — auch das verdient Erwähnung — im gleichen Verlage herauskam wie „Das Wesen des Christentums“ und der „Einzige“.

Auch die Replik Stirners erschien (1845) in Wigands Vierteljahrschrift, nur mit den Anfangsbuchstaben unterzeichnet. Stirner wendet sich mit stahlharter Kraft gegen drei Besprechungen: eine sozialistische, eine kritisch-liberale und gegen die Feuerbachsche. Beachtenswert für die Macht des Zeitgeistes ist es, daß Stirner im Eingange seiner Gegenkritik die Mißverständnisse seiner Bekämpfer zusammen abtun konnte; sie hatten alle drei seine Begriffe nicht begriffen; er mußte Worte wie „der Einzige“ noch einmal deuten, womöglich mit noch blutigerer Ironie. „Der Einzige im Himmel, welchen Feuerbach dem Einzigen auf Erden zur Seite stellt, ist die Phrase ohne Phraseneigner. Der gedachte Einzige heißt Gott... Wäre der Einzige im Himmel einer, der in seinem eigenen Kopfe, statt in Feuerbachs Kopfe, steckte, so sollt' es ihm schwer werden, sich den Einzigen aus dem Kopfe zu schlagen.“ Alle drei seien Egoisten, auch Feuerbach tue

platterdings nichts als Feuerbachisches. Lebe Feuerbach in einer anderen als in seiner Welt? Und wieder wird die „Heiligkeit“ der Liebe verspottet. „Sprich das Interesse, welches Du heute verfolgst, heilig, so bist Du morgen sein Sklave.“ Und wieder wird „der Mensch“ an den Pranger gestellt; an dem Begriffe Mensch gemessen sei jeder wirkliche Mensch ein Unmensch.

Gegen den Schluß des Aufsatzes kommt aber Feuerbach noch besonders zum Handkuß. Er sei (man muß die Worte ingrimmig aussprechen) ein wahrer Christ, weil er das Grundvorurteil der Wesensvollkommenheit des Menschen vertrete. Wie Saladin den Tempelherrn, so will Stirner den antichristlichen Feuerbach mit der Anrede „Christ“ beschimpfen. Lustig spielt er dann noch mit Ludwig Feuerbach, der sich doch etwa von seinem Bruder Friederich (ein sehr verwässerter Aufklärer) unterscheide, der eben durch seinen Taufnamen ein Einziger, ein Unvergleichlicher werde. Zum Schlusse werden die drei Kritiker leise auf eine frühere Schrift Feuerbachs verwiesen, in welcher die Dummheit von manchen Beurteilern philosophischer Werke als Kritik des Mißverstands erledigt wird, die erhabene Aussprüche der Vernunft zu sinnlosen Kindermärchen verwandle.

Ich habe mich bei dieser Polemik aufgehalten, um das Verhältnis zwischen Stirner und Feuerbach deutlich heraustreten zu lassen. Dieses Verhältnis war so, daß die beiden Altersgenossen und scheinbar Geistesverwandten im Grunde doch die Vertreter verschiedener Jahrhunderte waren, verschiedener Welten: Feuerbach war der letzte Aufklärer, ein verspäteter Nachfahre der wackeren Männer aus dem 18. Jahrhundert, die mit dem Christentum gründlich aufzuräumen glaubten, wenn sie die Vernunftreligion, jetzt die Menschheitsreligion, an seine Stelle setzten und nur alle alten Begriffe der christlichen Ethik sorgfältig bewahrten; und gerade diese Begriffe schlug der Einzige unbarmherzig in Trümmer, für seine Leser im 20. Jahrhundert. Stirner konnte als souveräner Geist der immerhin erklecklichen Lebensleistung Feuerbachs nur nicht gerecht werden, der am Ende doch subalterne Feuerbach konnte Stirners Denkkraft nicht einmal verstehen.

Alle diese Gegensätze unter den Junghegelianern erschienen aber so grell nur den Nahestehenden; aus unserer Entfernung betrachtet bilden diese Feuerbach und Strauß und Bauer nur eine einzige Welle, eine Bodenerhebung der gemeinsamen Hegelei. Ich darf mit besserem Rechte als irgendwer diesen wenig achtungsvollen Ausdruck „Hegelei“ von dem stolzesten Gipfel der deutschen Philosophie gebrauchen, weil Hegels dialektische Methode wirklich den äußersten Höhepunkt des Wortaberglaubens darstellt, des Glaubens an die Überlegenheit des Wortes oder des Begriffs über die Wirklichkeitswelt, weil also erst meine sprachkritische Lehre alle

Richtungen der dialektischen Methode zugleich überwunden hat: die orthodoxe sowohl als die kritische. Was aber die geistige Herkunft der Junghegelianer, insbesondere der Bruno Bauer und Max Stirner von Hegel selbst betrifft, so halte man in Gedanken fest, daß Hegel in der Tat den Gott annihiliert hatte, da er diesen Gott (den persönlichen Gott der Kirche) erst im Bewußtsein (und wir wissen von keinem anderen Bewußtsein als dem im Menschen) zu sich selber kommen ließ, da er also eigentlich — nicht viel anders als Feuerbach, nur versteckter — die Religion anthropologisierte, in Hominismus wandelte. Nur weil die radikalen Schüler Hegels unseren höheren Standpunkt der Distanz nicht einnehmen konnten, bemerkten sie nicht, daß sie Kämpfer in der gleichen Front waren, und befehdeten einander wie es Strauß und Bruno Bauer mit trauriger Verbissenheit taten. Und erkannten, alle, nicht die Kraft, mit welcher Stirner, lachend, die allerletzten Folgerungen aus der Hegelei zog. Dazu kam, daß just Bruno Bauer sich erst langsam aus der Orthodoxie losmachen mußte, bevor er Kritik an sich, Kritik um jeden Preis, predigte und mit diesem Extrem, auch weil er die Waffe einer Zeitschrift besaß, die Führung der Partei für einige Jahre an sich riß. Wir können heute die Rolle kaum mehr begreifen, die Bruno Bauer im vormärzlichen Deutschland spielte; seine wissenschaftliche Leistung erscheint uns zu klein, wenn wir sie auch nur an der von D. F. Strauß messen. In der Bibelkritik ist er fast rückständig, da er mit seiner Lehre von einer individuellen Fälschung der späteren Evangelien doch eigentlich zur Betrugshypothese zurückkehrt, während Strauß in seinem Mythos etwas wie Volkspoesie angenommen hatte. Bauers Streitigkeiten um die einzelnen Evangelien sind längst überholt und der Zorn, mit welchem die Rechts- und die Linkshegelianer einander die Schimpfworte „Pantheist" und „Atheist" an den Kopf warfen, wirken auf uns fast erheiternd, weil beide Parteien sich bei diesen scheinbar entgegengesetzten Begriffen ungefähr das gleiche dachten. Es ist nicht zu verkennen, daß Bruno Bauer, dessen Lieblingsbegriff das Wort „Kritik" war, in der Ablehnung des Christentums weiter gegangen ist als irgendein Theologe vor ihm; aber er beging den Fehler, auch dann noch Theologe sein und als Theologe wirken zu wollen, als er sich bereits durch seine Bücher (besonders durch die „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker") aus der Theologie hinausgeschrieben hatte. Bruno Bauer (geb. 1809, gest. 1882) lebte länger als Strauß, den er überbieten wollte, er schrieb — nach seiner Vertreibung von der Bonner Universität — mancherlei historische und politische Bücher, aber er wurde nicht wie Strauß ein freier Schriftsteller. Er war zu theologisch gewesen, um wieder ganz einfach logisch werden zu können. Auch sein Atheismus, der unverkennbar das Ziel seiner Kritik

der Synoptiker ist, ist — wenn ich so sagen darf — ein unlogischer, ein hegelpfäffischer Atheismus. Die christliche Religion, die dort einsetze, wo Natur, Familie, Staat, Weltherrschaft nicht mehr im Bewußtsein seien, könne ebensogut die Spitze wie das Ende aller Religionen genannt werden; man könnte es, freilich etwas verhegelt, auch so ausdrücken: Bauers Gott hat, nachdem er jede Gemeinschaft abgestreift hat, überhaupt keine Gemeinschaft mehr, in der er zum Selbstbewußtsein kommen, in der er als Gott angeschaut werden könnte. Sehr merkwürdig ist es dabei, daß Bruno Bauer, für den sich alle „emanzipierten" Juden des Vormärz erhitzten, diese Gefolgschaft ablehnte: die Christen stünden schon mit dem einen Fuße im Atheismus; das auserwählte Volk jedoch müßte, um so weit zu kommen, erst durch das Christentum hindurchgehen. Ein Wort, das seinen guten Sinn nach zwei Generationen noch nicht verloren hat.

Ich lasse es also dahingestellt sein, ob Bruno Bauer, im Vormärz ein gefeierter Mann des Geistes und der Kraft, uns als Kritiker oder gar als Theologe noch etwas bedeuten könne; da er aber, wie wir gleich erfahren werden, die führende Persönlichkeit in dem freien Kreise war, aus welchem Stirner hervorging, müssen wir uns doch fragen, wie sich die um Bauer — abgesehen von den wissenschaftlichen Fragen der Kritik — zu der großen Aufgabe der Geistesbefreiung stellten, zur Aufklärung. Ich sage ausdrücklich: die um Bauer, weil ich keine Gewißheit darüber habe erlangen können, ob Martin von Geismar, der Herausgeber einer sehr belehrenden Sammlung, ein Pseudonym für Bruno Bauer selbst sei oder für seinen noch temperamentvolleren, noch streitlustigeren Bruder Edgar Bauer (geb. 1820, gest. 1886); jedenfalls sind die seltenen fünf Hefte „Bibliothek der deutschen Aufklärer des 18. Jahrhunderts" (1846 und 1847, im Parteiverlage von Otto Wigand in Leipzig erschienen) ein Vademekum für allen religiösen Radikalismus. Für meine Darstellung der deutschen Aufklärung wäre dem Buche Geismars (zusammen doch über 750 Seiten) doch manche Ergänzung zu entnehmen. So zu den Schicksalen Bahrdts sein abgenötigtes Glaubensbekenntnis und sein Pamphlet gegen den Ritter von Zimmermann; so zu den Schriften meines Zopfpredigers ein Neudruck seiner „Philosophischen Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit"; so zu den Kämpfen zwischen D. F. Strauß und Bruno Bauer die Schrift eines Superintendenten Vogler; so zu den Grundproblemen der Aufklärung ältere Streitschriften der Bekenner Dippel, Edelmann, von Knoblauch*) und Riem. Endlich ist

*) Diesen Justizrat Karl v. Knoblauch (geb. 1757, gest. 1794) habe ich bereits (Bd. 3, S. 467) genannt als einen für Freidenkerei und Revolution begeisterten Mann. M. v. Geismar gibt nun Proben aus einer Reihe von Schriften, von 1789 bis 1794, deren Verfasser

der ganzen Sammlung vorgedruckt eine ausführliche und heute noch sehr lesenswerte „Geschichte des Luthertums im 16. und 17. Jahrhundert", deren Verfasser wohl ganz gewiß der vor Gefängnisstrafen niemals zurückscheuende Edgar Bauer ist. Wer das geschrieben hat, der ist kein Lutheraner mehr, ist kein Christ mehr, ist kein Deist oder Theist mehr.

Nicht erst Luther habe durch sein Sündenbewußtsein die Religion des Pöbels, der Knechte und Verworfenen geschaffen (Nietzsche: Sklavenmoral); ihm aber gehöre der Buchstabenglaube; „die christliche Pöbelherrschaft der neueren Zeit dokumentierte sich durch die Herrschaft des stabilen Bekenntnisses". Das schwere Unrecht des Bekenntnisses gegen Carlstadt und gegen die Bauern wird hervorgehoben. „Synonyme sind: ein religiöses Dogma haben, eine unsinnige Meinung haben, toll sein und — intolerant sein."

Alle protestantischen Ketzer werden gegen Luther verteidigt; wie der Staat der Hilflosigkeit seiner Treuen durch Polizei abhilft, so die Kirche der Armut ihrer Kinder mit Dogmen und Sakramenten. „Schon Adam hatte einen Gendarmen im Leibe, sonst hätte er sich nicht aus dem Paradiese jagen lassen." Nach Luthers Tode wies das Dogma zum Kleide, an dem die Theologen flicken. Die Welt muß ein Papsttum haben und sollte sie es stehlen; was dem Papsttum nicht gelungen war, vollendete das Luthertum: es unterwarf den ganzen Menschen der religiösen Knechtschaft, es schuf den Dogmen-Menschen. Mit deutlichem Hinweis auf Stirner wird Valentin Weigel gerühmt, der Revolutionär; weniger Gnade finden Paracelsus und Böhme, aber sie werden durch den „Schund" entschuldigt, den sie an der Bibel vorfanden. Endlich schüttet der Verfasser die ganze Fülle seines Spottes darüber aus, daß das Luthertum alle Unionsbestrebungen von sich wies, den sogenannten Synkretismus; „diese Friedensvorschläge, welche auf nichts anderes ausgingen als die Theologen ihrer dogmatischen Kraftäußerungen, ja ihrer Kraft selber zu berauben, mußten den heftigsten Widerspruch der rein Lutherischen erfahren . . . Ganz richtig: denn die Calvinisten und Papisten, indem sie zu den Lutherischen im Gegensatz standen, erkannten doch wenigstens das Luthertum als eine Existenz an. Hier aber wurde es für eine Nebensache erklärt."

Knoblauch gewesen sein soll. Streitschriften gegen das Übernatürliche, gegen das Wunder. Die Zeugen eines Wunders seien immer unglaubwürdig; „es ist noch immer unendlich wahrscheinlicher, daß zwei, drei, vier, daß fünfzig, daß tausend Menschen gelogen oder sich geirrt haben, als daß ein Wunder geschehen ist." — „Die größten Theologen gestehen selbst, daß, wenn ein für göttlich ausgegebenes Buch auch nur einen einzigen erweislichen Irrtum oder Unwahrheit enthält, dieses Buch nicht als eine authentische Offenbarung angenommen werden kann." — „Man wird zugeben müssen, daß es Millionen Lügner und Irrende gegen einen Auferstandenen gibt . . . in zweifelhaften Fällen ist die Vermutung für das Wahrscheinlichere." — „Ein notwendiges Wesen kann kein Wunder tun." — „Entweder Alles oder Nichts ist Wunder."

Nun wäre es an der Zeit, daß die Junghegelianer dem stärksten und übermütigsten Hegelianer Platz machten, Stirner, dem Einzigen; aber ich habe mir vorgenommen, zuvor noch — mit wenigen Worten — einen viel älteren, einen französischen Eigenen zur Vergleichung aufzurufen.

Ich habe schon auf den Wesensunterschied zwischen Stirners Tat und der dünnen Aufklärung des 18. Jahrhunderts hingewiesen, deren verhegelter Vertreter eben Feuerbach war. Da scheint es mir gut, an dieser Stelle — bevor ich endlich Stirner selbst zu Wort kommen lasse — des Mannes aus dem 17. Jahrhundert zu gedenken, den ich bisher nur flüchtig erwähnt habe und den ich in der Geschichte des neuen Frankreich nur auf die Gefahr hin hätte behandeln können, den Rahmen jenes Abschnittes zu zerreißen. Ich meine den Herzog de la Rochefoucauld (geb. 1613, gest. 1680), der kein berufsmäßiger Denker oder gar Freidenker war, der aber die Umwertung aller moralischen Begriffe, die moralische Revolution eines Stirner und eines Nietzsche dazu, schon hätte vollziehen müssen, wenn er den Ehrgeiz gehabt hätte, seine eigenen Maximen zu Ende zu denken. Diese Maximen (außer einem Geschichtswerke das einzige Buch, das der vornehme Herr zu schreiben geruhte) konnten alle Franzosen auswendig, wie Voltaire einmal sagte. Sie wurden aber nur oberflächlich eingeschätzt als fein geschliffene Aphorismen, als virtuose Variationen über ein einziges Motiv, das des Egoismus. Und nicht ganz mit Unrecht war dieser gründlichste Materialist der Moral nicht zu den Befreiern der Menschheit gerechnet worden. Es ist ja doch ein ander Ding, ob ein Stirner und bald nach ihm ein Nietzsche mit Aufbietung aller Seelenkräfte die Geltung ererbter Ideale und Abstraktionen im Namen der Wahrhaftigkeit zu annihilieren suchen, oder ob ein müßiger Herzog von Frankreich diese Ideale und Abstraktionen für seine Person als ein Nichts achtet, weil er sie in seinem Erbe nicht vorgefunden hat. Der Ruhm eines Meisters des Aphorismus wird ihm bleiben; nicht einmal Nietzsche hat die mustergültige Form immer so restlos erreicht. Er war wie Stirner der Einzige, in seinem Egoismus ohne Nebenmenschen, ohne Hemmung; er hätte wie Stirner rufen können, er habe seine Sach' auf sich gestellt oder auf nichts; aber er war sich seiner Einzigkeit nicht bewußt, wie Stirner sich dessen bewußt war. So wurde la Rochefoucauld mit all seinem Hohngelächter über die Tugendlüge, über die Mitleidlüge, über die Opferlüge usw. kein Befreier. Er war nur selbst frei. Wie ein Verbrecher frei ist, der zufällig als ein großer Herr geboren wurde. Was ich nicht falsch verstanden wissen möchte; auch ich schätze den praktischen Moralkritiker sehr hoch ein, der z. B. eingestanden hat: „Dans l'adversité de nos meilleurs amis nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas." Aber das spöttische Lachen La Rochefoucaulds reicht doch höchstens an

La Rochefoucauld

das unheilige Lachen Voltaires heran; Stirner, der sprachkritisch mit Hegel fertig geworden ist, also mit jeder philosophisch artikulirten Sprache, Stirner der Einzige hat uns, vierzig Jahre vor Nietzsche, das heilige Lachen Zarathustras gelehrt: das Lachen über Gott, die Welt und uns.

Stirner

Kein gerader Weg führt von den Kritikern der Bibel und der Theologie, den Strauß, Feuerbach und Bauer, zu Nietzsche, dem Kritiker der Moral. Ein Umweg führt über den „Egoisten" Max Stirner. Natürlich nenne ich ihn nicht den Egoisten, weil ich ihn um einer selbstsüchtigen Lebensweise willen tadeln möchte, oder weil er — was ebenso falsch wäre — den Egoismus gepredigt hätte; nur weil das Wesen seiner fast einzigen Schrift „Der Einzige und sein Eigentum" mir so am einfachsten ausgedrückt scheint. So weit Stirner sehnsüchtig forschend umherblickt, in der Welt der Wirklichkeiten und in der Welt der Ideen, er findet nichts als das Ich. „Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt." Und dieses Ich, dieses Nichts ist gleichbedeutend mit Gott, wenigstens mit dem Gott Hegels.

Es gibt heute noch gläubige Menschen, die den Anarchisten Stirner um seines Buches willen für verrückt oder für den leibhaftigen Satan halten; und es gibt heute noch anders gläubige Menschen, die von ihm, weil er ein Anarchist war, wieder einmal eine neue Epoche der Menschheit ausgehen lassen.*) Er war kein Teufel und kein Wahnsinniger, vielmehr ein stiller, vornehmer, von keiner Gewalt und von keinem Worte zu bestechender Mensch, der so einzig war, daß er nicht in die Welt paßte, und folgerichtig so ungefähr verhungerte; er war nur ein innerer Rebell, kein politischer Führer, weil ihn mit den Menschen nicht einmal eine gemeinsame Sprache verband. Von dem Leben des außerordentlichen Mannes wußte man nichts, noch mehr als vierzig Jahre nach seinem Tode gar nichts, bis John Henry Mackay (1898) mit schönem Eifer alle Nachrichten, die sich noch auftreiben ließen, zu einer Biographie sammelte. Dort findet man immerhin mehr als die Notizen, daß er bürgerlich Johann Caspar Schmidt hieß (Stirner war sein Spitzname bei den „Freien"), daß er 1806 geboren wurde und 1856 starb. Sein vielseitiges Wissen verdankte er natürlich sich

*) Schultheiß irrt, da er behauptet, keine anarchistische Sekte habe sich auf Stirner berufen. Die Edel-Anarchisten betrachteten ihn als ihren Philosophen; der Oberstleutnant von Egidy und mein Freund Gustav Landauer schwärmten für Stirner; Landauer hat mehr als einen seiner Aufsätze in jungen Jahren mit „Caspar Schmidt" unterschrieben. Ich habe auf jenen kleinen Irrtum hinweisen zu müssen geglaubt, möchte aber darum erst recht aussprechen, daß die Dissertation von Hermann Schultheiß (Stirner, Grundlagen zum Verständnis des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum", 1906) das geistig Beste enthält, was bisher über Stirner geschrieben worden ist.

selbst, hatte aber an der Berliner Universität auch einige der berühmtesten Professoren zu Lehrern gehabt: die beiden Ritter, Böckh, Neander und Marheineke, Lachmann, Michelet, Schleiermacher und Hegel selbst. Er war einer der fleißigsten und scharfsinnigsten Studenten gewesen, also fiel sein Staatsexamen zur Würde eines Oberlehrers nicht sehr günstig aus. Der Doktortitel und die akademische Laufbahn lockten ihn nicht. Er ernährte sich mit Schulmeisterei. Zum Schriftsteller entwickelte er sich in dem Kreise der „Freien", den ich schon erwähnt habe. Es war eine zwanglose Gesellschaft von Journalisten, Schriftstellern, auch wohl wagemutigen Offizieren, die in einer Weinstube der Friedrichstraße ziemlich regelmäßig zusammenkamen, vormärzliche Freidenker und Freischreiber, Freihändler und Freistaatler. Als das geistige Haupt dieser satzungslosen Gesellschaft ist Bruno Bauer zu betrachten, der just 1842, als Stirner seine ersten Aufsätze veröffentlichte, seine Professur in Bonn verloren hatte, weil er, kein so gewissenhafter Forscher wie Strauß, aber viel ehrgeiziger, die Bibelkritik des „Leben Jesu" noch hatte überbieten, fast das ganze Neue Testament zu einer Fälschung der römischen Kaiserzeit hatte machen wollen. Wir haben vorhin gesehen, wie sich diese „Kritiker", Bruno und Edgar Bauer, um die Theologie und um die deutsche Aufklärung verdient machten. Um diesen Bruno Bauer, der mit Feuerbach den äußersten Flügel der antichristlichen Hegelianer führte, entbrannte ein Kampf, vom preußischen Unterrichtsminister geschürt, von den Theologieprofessoren strategisch gelenkt; Bauer wurde als ein Märtyrer der politischen und religiösen Freiheit von allen Unzufriedenen gefeiert und genoß eines Ruhms, den sein Charakter eher verdiente als seine Leistung; die beste Schrift, die damals (1842) gegen den Freigeist Bauer erschienen ist, stammt aber merkwürdigerweise nicht von einem Rechtgläubigen, sondern von O. F. Gruppe, dem ersten Gegner Hegels, und ist noch weit mehr gegen Hegel selbst gerichtet, als gegen Bauer und Feuerbach; dennoch mußte diese Schrift „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit" im Vormärz zugunsten der Reaktion wirken.*)

*) Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß Gruppe in dieser Schrift (und noch deutlicher in der Fortsetzung „Lehrfreiheit und Preßunfug", 1843) auf den Kreis von Stirner angespielt hat; ohne Stirner zu nennen, woher es erklärlich ist, daß diese früheste Polemik gegen Stirner bisher unbemerkt blieb. In der ersten der beiden Kampfschriften ist es nur ein flüchtiger Wink, der (S. 71) mit dem Finger auf die „Egoisten" zeigt. In der zweiten wird (S. 5) eine Berliner Korrespondenz zitiert, die einen „Verein der Freien" als in der Bildung begriffen rühmt; Gruppe weiß es besser: „Die Freien brauchen auch keinen Gott, sie bekennen sich selbst und das reine Nichts — und hiermit hoffen sie die Welt zu erleuchten" (S. 7). Dabei scheint er die Existenz eines Vereins der Freien für eine bloße Zeitungslüge zu halten. Einerlei, auch eine solche Erfindung sei ein Faktum: man strebe nach einem Verein von „Freien" oder „Philalethen", welche die Wahrheit anbeten und das Christentum weit hinter sich zu haben glauben" (S. 46). Ein Jahr nach dieser Denunziation Hegels erschien Stirners Buch.

Im November 1844 kam also „Der Einzige und sein Eigentum“ heraus, ganz und gar abhängig von der junghegelianischen Strömung, an vielen Stellen wie zufällig wieder gegen Feuerbach und Bruno Bauer gerichtet (vernichtend im Grunde, doch scheinbar spielerisch in fast tanzender Anmut), aber im Grundgedanken so zeitlos, so unzeitgemäß, daß die Zeitgenossen mit dem tollen Buche nichts anzufangen wußten. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn der verdienstvolle Stirnerjünger Mackay behauptet, das Werk habe durchgeschlagen, habe Sensation gemacht; die Behörde legte sofort Beschlag auf das Buch, gab es aber schon nach wenigen Tagen wieder frei, weil es „zu absurd“ sei, um gefährlich werden zu können; dies war auch ungefähr die Meinung der wenigen Literaten, die das Buch anzeigten. Es war ein Schlag ins Wasser. Nur etwa bei den Freien in der Weinstube von Hippel wurde sein Verfasser eine Berühmtheit. Dann das Schweigen, das Verschollensein. Niemals hat ein bedeutender Geist das furchtbare Schicksal, lebendig begraben zu werden, so heiter getragen wie Stirner. Er erstickte lachend. Der erste, der vor Mackay den toten Stirner wieder erweckte, war nicht Eduard von Hartmann, war auch nicht der gewissenhafte J. E. Erdmann, sondern F. A. Lange, in seiner „Geschichte des Materialismus“, zwanzig Jahre nach dem Erscheinen des „Einzigen“; Lange nennt es ein berüchtigtes Werk, trennt es aber schon entschieden von dem Materialismus der damaligen Umwelt.

Die unmittelbare Unwirksamkeit eines so beleidigenden und darum verführenden, eines so verblüffenden und oft hinreißenden, eines so persönlich starken Buches wird vielleicht erklärt, wenn wir uns — ganz flüchtig — des Unterschiedes erinnern, der da zwischen der deutschen Gesellschaft des Vormärz und etwa der französischen Gesellschaft der Enzyklopädistenzeit bestand. Dort die Schlösser der vornehmsten Herren und Damen und die Salons von Paris, die von zielbewußten Freigeistern erobert wurden; hier eine Kneipe Berlins, in welcher entgleiste Literaten sich damit begnügten, einander zum Spaß, den Philistern zum Trotz, überlauten und oft unsaubern Radau zu machen, selbst von Philisterei nicht unberührt. Leute von Namen, Ruge und Herwegh, waren entsetzt über das Treiben in der Kneipe; und der Symposiarch Bruno Bauer nahm es Stirner sehr übel, daß er über ihn hinausgegangen war.

Stirners Buch konnte nicht werben für die Ideen des Verfassers, weil es dem eigenen engern Kreise unverständlich geblieben war, unverständlich bleiben mußte. Dieser Kreis berauschte sich — ganz ehrlich übrigens — an einigen Schlagworten, die von Frankreich (und von England) herübergekommen waren: politische Freiheit oder Republik, ökonomische Freiheit oder Kommunismus, religiöse Freiheit oder (ein sehr vorsichtiger) Atheis-

mus; die Ausdrucksform sehr oft nur ohnmächtige Wut gegen die Gewalthaber: die Fürsten, die Kapitalisten und die Hierarchie. Bis dann die kleine Revolution von 1848 der Wut ein wenig Luft machte. Und da wagte der unbekannte Oberlehrer Johann Caspar Schmidt es, sich auszuschütten vor Lachen über diese drei Liberalismen, über die Republikaner, die sich von ihrem Staate erst recht binden lassen wollten, über die Proletarier, die bürgerliche Lumpen werden wollten, vor allem aber über den Abgott der religiösen Freidenkerei, über Feuerbach, der den alten Gott zu einem Geschöpfe der Menschen gemacht hatte, sofort aber an die Stelle des abgesetzten Gottes eine neue Gottheit stellte, einen neuen Spuk, den es in der Welt der Wirklichkeiten nicht gab, den Menschen. Man muß sich darauf besinnen, welche Rolle die Abstraktion „der Mensch" in der Anthropologie Feuerbachs spielte, eigentlich auch darin, wie Bruno Bauer die Entstehung der Evangelien auf Massentradition zurückführte (obgleich da die individuelle Tätigkeit der Evangelisten nicht vergessen wurde), um nachzufühlen, welchen Schrecken Stirner mit seiner Lehre vom Einzigen erregen mußte. In diesem Punkte hatte er eine starke sprachkritische Leistung vollbracht, wie durch eine Explosion. Er hat weder hier noch sonst die Selbstsucht gepredigt, den sogenannten Egoismus; hat er doch das Sollen überhaupt geleugnet. Er hat nur, ungleich stärker als je ein Nominalist des Mittelalters, irgendeine Bedeutung von Allgemeinbegriffen abgelehnt, hat nur den Individuen Wirklichkeit zugesprochen (sprachlich wundervoll nur dem einzigen Ich), hat mit einer weit ausgreifenden Sense niedergemäht, was an Begriffen von Staat, Gesellschaft, Recht, Sitte und nebenbei auch von Religion hoch in Halmen stand. Niemand hat die Pflicht (übrigens gibt es keine Pflichten), über seinen eigenen Schatten zu springen. Nur ein Narr dürfte Stirner darum tadeln, daß er, der das Eine brennend nahe sah, das Andere gar nicht bemerkte: den wirklichen, unbewußten, ererbten, oft nützlichen Zusammenhang zwischen dem Einzigen und den übrigen Mit-Einzigen. Gewiß, Stirner war ein Monomane; besessen wie ein Prophet oder wie ein Künstler von seiner Eingebung, von seiner Sehnsucht nach freier Aussicht, wollte er alle Mauern der Tradition stürzen, die im Wege standen; und weil er keine anderen Mittel besaß als sein Ich, darum rannte er die Mauern mit seinem Kopfe nieder. Dieselben Tröpfe, die Nietzsche für unser Geschlecht unschädlich machen wollen durch den Hinweis auf seinen späteren Wahnsinn, mögen auch über Stirner lächeln und wohlweise flüstern: „Seine Mutter wurde ja wohl verrückt."

Mit Bedacht habe ich gesagt, unter den Begriffen, die Stirner wie tote Götzen umgestürzt habe, seien nebenbei die der Religion gewesen. Stirner war so frei, in der Bekämpfung der Religion keine Lebensaufgabe

zu erblicken. Er hatte sich — unbewußt — die schwerere Aufgabe gestellt, sich — sich ganz allein, die Menschheit ging ihn nichts an — von der Tyrannei seines einstigen Lehrers Hegel zu erlösen, von dem Geisterspuk der Idee. Im Vollbesitz der kalten und scharfen Dialektik Hegels vernichtete er Hegel. Wie Descartes setzte er zu einer neuen Philosophie an und gründete sie auf die gleiche Formel. Mein Ich ist das einzige Gewisse, das ich weiß. Nur daß Descartes ängstlich den Weg zum Dualismus zurückfand, Stirner dagegen mit einer beispiellosen inneren Tapferkeit sich dazu bekannte: er wisse nichts als sein Ich. In der Formel „Cogito ergo sum" erblickte er schon zwei Gespenster, über die er lachen mußte: das Denken und das Sein. Er hatte genug an dem unscheinbaren Wörtchen Ego, das nach dem lateinischen Sprachgebrauch in Descartes Formel nicht einmal ausgedrückt zu werden brauchte. Der, für den noch etwas existiert außer seinem Ich, ist noch nicht frei. Der Kommunist ist nicht frei, weil er ein Gespenst auf sich wirken läßt: die Gesellschaft. Der Republikaner ist nicht frei, weil er an das Gespenst des Staates glaubt. Feuerbach und Bruno Bauer sind nicht frei; beider Scheingedanken sind in der Wortfabrik Hegels geknetet worden; Feuerbach blickt andächtig zu dem Menschen empor, der nicht lebt und nicht leben kann neben oder über den Individuen. Bauer geht überall vom Selbstbewußtsein aus, und man hat niemals erfahren, wer der Träger dieses Selbstbewußtseins ist. Bei Stirner erfährt Gott nicht mehr die Ehre, besonders angegriffen oder gelästert zu werden; nur mit einem ganzen Haufen anderer gespensterhafter Begriffe zusammen wird er zum alten Eisen geworfen. Stirner ist der erste Atheist, der über Gott behaglich lachen kann. „Mir geht Nichts über Mich." Das hat er von Gott gelernt, einem der großen Egoisten. Das Dasein Gottes ist eine der fixen Ideen vom Geiste, die nur in den Köpfen stecken. Die Welt des Geistes, die Welt des Heiligen, heißt jetzt die absolute Idee. Auch dieses Gespenst wird erst dadurch vernichtet, daß man es sich aneignet. „Verdaue die Hostie und du bist sie los!" Aber die neueste Zeit ist den Gottmenschen nicht los geworden; sie hat ihn in ihre Lehre vom Diesseits aufgenommen, in ihre Gespensterlehre von Kirche und Staat, von Liebe und Recht. Das alles wirft der Einzige hinter sich oder verbraucht es wählerisch zu seinem Selbstgenuß. Der Einzige ist das Maß von Allem, nicht der Mensch. Wahrheiten über sich kennt er nicht. „Wahr ist, was mein ist; unwahr das, dem Ich eigen bin." Diesen letzten spielenden Gedanken halte man fest. Stirner will nicht sagen, die Welt sei sein Eigentum; nur: was nicht Eigentum des Einzigen werden kann, das existiert nicht. Staat, Gesellschaft, Gott, Sünde, Majorität, das existiert nicht. Das ist Spuk. Die Menschheit oder der Mensch existiert nicht. Damit ist Stirner hoch über die atheistische Menschheits-

religion Feuerbachs hinausgelangt, wie mit der Lehre von der Gespensterhaftigkeit aller metaphysischen Begriffe hoch über die Einseitigkeiten aller Junghegelianer. Dabei ist er überdies noch frei von materialistischer Beschränktheit; auch die Substanz oder der Stoff muß ihm ein Gott sein, ein Spuk. Und womöglich noch freier ist er von aktivistischer Teilnahme an den Bestrebungen der Gruppe, der er anzugehören schien; Kommunismus, Republik, allerlei Freiheiten sind ihm wieder nur Spuk. Ihn verlangt nur nach seiner eigenen Freiheit. Nicht Revolution will er, nur Empörung. (Als einen Spaß großen Stils erwähne ich, wie Stirner sich an dieser Stelle über den Zensor lustig macht; er verstehe das Wort „Empörung" etymologisch, nicht in dem beschränkten Sinne, welcher vom Strafgesetze verpönt ist.)

Man darf Stirners Werk – wie gesagt – als eine grandiose parodistische Kritik Feuerbachs auffassen. Wer Begriffe wie Geist, Heiligkeit, Gleichheit, Freiheit, wer irgendeine „Idee" noch auf sich wirken läßt, der gehört zu den Frommen. „Unsere Atheisten (die Schüler Feuerbachs) sind fromme Leute." In seinem Hohne gegen diese humanitäre Frömmigkeit, in seiner Verherrlichung des ganzfreien Unmenschen (des Übermenschen) schreckt Stirner vor keiner Verwegenheit zurück. Die Ermordung Kotzebues durch Sand „war ein Strafakt, den der Einzelne vollzog, eine mit Gefahr des eigenen Lebens vollzogene — Hinrichtung". Wer nicht erkennt, daß der Verbrecher (nach einem Worte Bettinas) des Staates eigenstes Verbrechen ist, wer irgendwie noch fromm ist, einerlei, ob kirchlich oder feuerbachisch, der lebt in einer gespenstischen Welt, der gehört zu den Besessenen.

In der Terminologie Hegels (oder, wenn man will, vorsichtig in der Maske eines Narren) hat Stirner den Atheismus halb verborgen, der nebenbei ein Ergebnis seines „Einzigen" war. In gleich verhegelter Sprache hatte er schon 1842 einen ruhigeren Aufsatz über „Kunst und Religion" veröffentlicht. Da wird der Meister dafür gerühmt, daß er die Kunst vor der Religion behandelt habe; „diese Stellung gebührt ihr, gebührt ihr sogar unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte." Ich möchte die Ausdrucksweise Stirners gern enthegeln, um für uns den ganzen hohnlachenden Atheismus der Gedanken herauszubringen; aber es wäre das doch eine kleine Fälschung, weil Stirner sich just durch die Philosophensprache seiner Zeit vor Verfolgung zu sichern sucht. Der Künstler also schafft Entzweiung, indem er den Menschen ein Ideal entgegenstellt; Religion ist nur das Einsaugen dieses Ideals durch gierige Augen. Der Künstler hat uns die Religion gegeben. Die Kunst und nicht die Philosophie ist der Anfang und das Ende der Religion. Auch den Gott hat die Kunst geschaffen. Wenn die

Kunst will, so nimmt sie ihrem Gotte die Jenseitigkeit und vernichtet ihn damit. Die Vernunft beschäftigt sich immer nur mit sich selbst. Dem Philosophen ist darum Gott (als ein Objekt der Kunst) so gleichgültig wie ein Stein; er ist der ausgemachteste Atheist.

Es spricht schon für die Bedeutung Stirners, daß ein Mann wie der veraltet geborene, zur Exzellenz geborene Professor Kuno Fischer sich auch an ihm blamiert hat, wie er sich an Schopenhauer und endlich auch an Nietzsche blamieren sollte. (Auf die Beziehungen zwischen Nietzsche und Stirner werde ich noch zurückkommen.) Fischer, der das Tote niemals vom Lebenden unterscheiden konnte, hat 1848 einen Aufsatz „Moderne Sophisten" veröffentlicht, der zumeist gegen Stirner gerichtet ist. Eine Antwort, wahrscheinlich von Stirner selbst, ist um ihrer Hoheit willen heute noch lesenswert. An dem Professor wird nur die Volubilität bewundert. Fischer hat an Stirner das „entschiedene Nichts aller weltbewegenden Gedanken" getadelt; mit einer großen Geste quittiert Stirner über den Vorwurf als über eine Anerkennung. „Euere sittliche Welt überlasse ich euch gern; diese stand von jeher nur auf dem Papiere, ist die ewige Lüge der Gesellschaft, und wird stets an der reichen Mannigfaltigkeit und Unvereinbarkeit der willenkräftigen Einzelnen zersplittern." Mit äußerster Schärfe wendet sich Stirner gegen das „komische Mißverständnis", als hätte er Egoismus g e l e h r t, als hätte er von irgendeinem Sollen geredet. „Ein Unmensch ist und bleibt ein wirklicher Mensch, nur mit einem moralischen Anathema behaftet." Der Phrase des Humanismus (bei Feuerbach) setze Stirner nur die Phrase des Egoismus entgegen. Von dem Gotte ist überhaupt nicht weiter die Rede.

Ich habe absichtlich einige Proben von der Art gegeben, wie Stirner seine Sätze aus sich hinausschleuderte. Ich kann sehr gut verstehen, wie stille Menschen diesen vulkanischen Geist nicht mögen; ich kann nicht verstehen, wie ein Freier ungerührt bleiben kann von einem so unerhörten Flammenschauspiel. Stirner war, auf einem beschränkten Gebiete, der rücksichtsloseste Sprachkritiker. Dazu hätte schon Feuerbach gelangen müssen, weil Feuerbach bereits die Religion geschichtlich betrachtete und Sprachkritik eigentlich nichts ist als vorurteilslose Sprachgeschichte; nur daß Hegels Selbstbewegung der Begriffe, also eine falsche, eine metaphysische Sprachgeschichte, noch zu mächtig war, nur daß Feuerbach sich zwar von dem Gotte der Kirche befreit hatte, nicht aber von dem Gotte, der sich und die Welt in Hegels Begriffen bewegte. Und Stirner wäre der Mann gewesen, wenigstens an der religiösen Sprache die letzte und äußerste Kritik zu üben, uns zu tun nichts mehr übrig zu lassen, wenn nicht das Gift der nachkantischen Metaphysik auch ihn angesteckt hätte, so daß auch

er sich dem Verdachte aussetzte, unter dem Einzigen, unter seinem Ich so etwas wie das Absolute verstanden zu haben. Stirner hat sich unzweideutig gegen diese Verwandtschaft mit Fichtes Ich ausgesprochen: Fichte spreche vom absoluten Ich, er vom vergänglichen Ich. Doch alle Mißverständnisse, die den Alleszermalmer Stirner betreffen, kommen daher, daß es sich in keiner Sprache sagen läßt, ob der Einzige den Solipsisten bedeutet oder am Ende doch — den Menschen. Das liegt aber nicht an Stirner, sondern an der Sprache.

* * *

Heinrich Heine

Wenn ich verblüffen wollte — und nichts liegt mir ferner —, so würde ich hier den Dichter Heinrich Heine als den letzten und uns noch verständlichsten Vertreter der Hegelei zu Worte kommen lassen; das wäre gar nicht so falsch, wie es im ersten Augenblicke erscheinen mag, denn Heine hat sich redliche Mühe gegeben, die deutsche Philosophie, besonders Kant und Hegel, für die Franzosen (und für uns) in eine zugängliche Sprache zu übersetzen, und steht in seinem abstrakten Denken (wo er also nicht Dichter ist) mit beiden Füßen im rationalistischen Wortaberglauben der Junghegelianer. Ihn verbindet mit Arnold Ruge, dem Herausgeber der „Hallischen Jahrbücher", die Unterwerfung unter Hegels Methode, ihn verbindet (ahnungslos) mit einem der frömmsten Theologen der Zeit, mit Richard Rothe, die vom Westen gekommene Überzeugung: die Kirche habe sich überlebt, habe ihre wichtigsten Aufgaben an den Racker Staat abgetreten. Für den Politiker Heine ließe sich das behaglich ausführen. Ich will aber nicht verblüffen, ich will sogar gern enttäuschen, da ich den witzigsten Freidenker unter den deutschen Dichtern als Gegenstück neben meinen herrlichen Stirner stelle, wohlbewußt, daß der menschliche Egoist Heine gegenüber dem metaphysischen „Egoisten" Stirner sehr viel verliert. Aber so es steht um Heine: er war mit all seinem unvergleichlichen Talent kein Befreier, weder für Deutschland noch für Europa; dafür reichte sein Wuchs nicht aus, so nichtswürdig auch die Hetze ist, die seine Dichtergaben zu schmähen und seine unleugbaren menschlichen Gebrechen zu übertreiben sucht. (Man vergleiche dazu meinen Aufsatz „Heinrich Heine" in „Gespräche im Himmel" S. 59; ich hätte nichts hinzuzufügen, nichts zurückzunehmen.) Aber den Charakter Heines gebe ich leichten Herzens preis; und man ist kein Befreier, wenn man sich selbst nicht treu ist. Ich hätte nicht übel Lust, den frivolen Heine mit dem nicht weniger frivolen Freidenker Vanini zu vergleichen; aber es ist doch ein ander Ding, ob Vanini zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges seine letzte Überzeugung verleugnete, um vielleicht dem durch Martern noch verschärften Feuertode zu entgehen, oder ob Heine zweihundert Jahre

später mit religiösen Bekenntnissen spielte, um den reichen Onkel Salomon Heine zur Hergabe von Geld zu bewegen.

Heinrich Heine (geb. 1797, gest. 1856), der schlecht getaufte Jude, stammt in seiner Dichtung, die sehr hoch bewertet werden muß, von den deutschen Romantikern ab (unmittelbar von Tieck), die er dann verprügelt hat, in seinen wirklich humorvollen Prosaschriften von den Engländern, in seiner Weltansicht, wenn man ihm eine solche zusprechen will, von den französischen Romantikern und den Saintsimonisten, die das Christentum pantheistisch und sozialistisch (oder demokratisch) umzudeuten suchten. Er besaß ohne Frage einen Witz großen Stils, der ihn über die Legion seiner feuilletonistischen Nachahmer oder Affen erhebt; seine ganze Persönlichkeit hatte Witz; sein Witz war aber nicht von der Art Lichtenbergs: nicht Probleme waren verborgen, wo er einen Scherz machte, sondern er machte oft nur einen Scherz, wo Probleme eine Antwort fordern. Dennoch steckt hinter einem solchen kecken Einfalle, der zum geflügelten Worte geworden ist, Heines wahre Meinung von der Religion, in dem Schlußreime der „Disputation". Die Königin Blanka tut nach dem heftigen Streite der Pfaffen den Ausspruch:

„Welcher Recht hat, weiß ich nicht —
Doch es will mich schier bedünken,
Daß der Rabbi und der Mönch,
Daß sie alle beide stinken."

Wichtiger als die Sätze in Vers oder Prosa, die Heine allzu häufig in irgendeiner Absicht veröffentlicht hat, scheinen mir, auch für seine Weltansicht, die „Gedanken und Einfälle", die man aus seinem Nachlasse herausgegeben hat. Da zeigte sich deutlich, daß er für das Judentum nur den Spott eines Familienangehörigen hat, für das Christentum den Haß eines zu der neuen Religion gepreßten Heiden. Das Christentum hauche seinen Sterbeseufzer aus, doch es wird noch lange dauern, bevor der Tod eintritt. „Es kommt gewiß eine neue Religion, und die Philosophen werden wieder neue Arbeit (der Zerstörung) bekommen", jedoch wieder vergeblich. „Die Welt ist ein großer Viehstall, der nicht so leicht wie der des Augias gereinigt werden kann, weil, während gefegt wird, die Ochsen drin bleiben und immer neuen Mist anhäufen." Und da steht auch gegen den Glauben an einen überweltlichen Gott der Philosophen der starke Einwand: „Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes als Geist ist ebenso absurd wie der rohe Anthropomorphismus; denn die geistigen Attribute bedeuten nichts und sind lächerlich ohne die körperlichen."

Aus Heines Prosaschriften ließe sich in der Stärke eines Bandes eine Blumenlese zusammenstellen, zum Erweise dafür, daß er ein Gotteslästerer,

ein Kirchenfeind, ein Atheist war. Ich verzichte darauf, weil er zuletzt zu Kreuz gekrochen ist und sich dem veralteten Deismus unterworfen hat; freilich nicht ebenso der Kirche, denn auch dem niedrigsten Widerruf folgt regelmäßig die Erklärung, daß Heine sich zu keiner bestimmten Konfession bekenne. Einerlei: der Riß in Heines Weltansicht ist darin zu erblicken, daß er in seinen besten populärwissenschaftlichen Schriften den Nachweis zu führen versuchte, daß die deutsche Philosophie (von Kant bis Hegel) alle älteren Philosophien an Tiefe und Wahrheit übertreffe und daß der heimliche Grundgedanke dieser Weltweisheit die Leugnung jedes persönlichen Gottes sei; daß er dann, in seiner Matratzengruft, bei diesem persönlichen Gotte (der eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem alten Judengotte Jehovah verriet) seine Zuflucht suchte. Selbstverständlich braucht weder ein überaus begabter Dichter noch ein Witzbold von dämonischer Kraft (Heine war beides) ein folgerichtiger Denker zu sein; bei Heine aber, der als Journalist von der Regierung Louis Philipps ein Jahresgehalt anzunehmen schamlos genug war, liegt die Frage nach der Ursache des Widerspruchs für uns doch eben anders als etwa bei Hebbel. Und ich scheue nicht davor zurück, zwei Möglichkeiten zur Auswahl zu stellen, und einzugestehen, daß ich es nicht weiß, welche von beiden ich für die nichtswürdigere erklären soll. Es ist möglich, daß Heine von der (katholischen) Kirche gekauft wurde, wie vorher von der französischen Regierung und daß er sich für dreißig Silberlinge dort zu einem konfessionslosen Deismus verstand wie hier zu einem sozialistisch, saintsimonistisch gefärbten Monarchismus; es ist aber auch möglich, daß der arme Kranke in seiner Todesangst zu dem Gotte seiner Kindheit zurückflüchtete, zu dem alten Judengotte seiner Mutter und seines Onkels. Man braucht nur an die Hoheit Goethes zu denken (mit dem sich Heine so gern gerade in diesem Punkte verglichen hatte), um die ganze Niedrigkeit des einen wie des andern Motivs des Widerrufs deutlich vor sich zu sehen.

Die beiden Widerrufe sind ja nicht unbekannt. Der eine findet sich in dem religiösen Testament „Geständnisse", das Heine im Februar und März 1854, seinen qualvollen Tod vor Augen, unehrlich niedergeschrieben hat; unehrlich darf ich es nennen, weil Heine sich da dem Katholizismus so weit nähert, daß er (der Schöpfer des „Gumpelino" und des „Hirsch-Hyazinth") sich sogar rühmt, weder das Dogma noch den Kultus je durch Witz oder Spötterei bekämpft zu haben; und doch ist Heine selbst da noch sich selber treu genug, um wenige Seiten später (Ausgabe von Elster VI, 70) übermütig wie in seiner besten Zeit mit dem Gedanken zu spielen, er sei Papst geworden. Der andere Widerruf, der weit bekanntere, findet sich im „Nachwort zum Romancero", ist von Ende September 1851 datiert und so ergreifend durch den Lebensdurst des sterbenskranken Verfassers, daß

man gern an seine Ehrlichkeit glauben möchte, wenn er (hier hat er das Wort „Matratzengruft" geprägt) die Barmherzigkeit Gottes anfleht und sich von dem hohen Klerus des Atheismus abwendet. Er sei heimgekehrt zu Gott, nachdem er lange Zeit bei den Hegelianern die Schweine gehütet; er könne den Gott der Pantheisten nicht mehr brauchen, er begehre einen Gott, der zu helfen vermag — „und das ist doch die Hauptsache" — also einen persönlichen Gott mit allen den Eigenschaften, die im Katechismus stehen. Und er begehre als Zuwage die Unsterblichkeit der Seele.

Man vergleiche mit diesem Nachworte Heines Glaubensbekenntnis im zweiten Bande des „Salon" („Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland", ein bei mancher Oberflächlichkeit doch oft meisterliches Stück) und man wird mir zustimmen: da Heine durch seine Krankheit geistig nicht geschwächt war, kann sein Widerruf nicht aufrichtig gewesen sein. Damals (1833 bis 1837) verglich er Kants Vernunftkritik mit der Guillotine, durch die der König geköpft worden war: mit einem Schwerte, das den Deismus hingerichtet hatte; dem sterbenden Gotte wurden die Sakramente gereicht, wurde ein De profundis gesungen. Und der getaufte Jude Heine wollte nicht einmal mehr etwas von der angeblichen Vernunftreligion der Juden wissen: „Man wendet sich nicht an die überwelken Reize der Mutter, wenn einem die alternde Tochter nicht mehr behagt."

Ich finde in diesem selben Buche des „Salon" (Ausgabe von Elster, IV, S. 241) übrigens ein unbewußtes Eingeständnis Heines, daß er ein Lügner sei. Er singt da, sehr hübsch, ein Loblied auf Lessing, und fügt das erstaunlich verräterische Wort hinzu: „Merkwürdig ist es, daß dieser witzigste Mensch in Deutschland auch zugleich der ehrlichste war." Das Wort ist meines Erachtens furchtbar; Heine, der berufen schien, die Waffen des Witzes als Ritter ohne Furcht und Tadel zu brauchen wie Liscow, wie Lessing, wie Lichtenberg, ist bei aller Begabung so erbärmlich (im Letzten), daß er gar nicht begreift: Witz ohne Ehrlichkeit ist nichtswürdig. Ich will damit natürlich nicht der Abstammung Heines die Schuld zuschieben; auch sein Meister Hegel war (im Letzten) so unehrlich, daß sich Orthodoxe und Gottlose gleicherweise auf ihn berufen konnten.

Sechster Abschnitt

Der Materialismus

Der Materialismus, der in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder einsetzte und namentlich in Deutschland eine Schule bildete, war auf dem Gebiete der Philosophie eine notwendige Reaktion gegen den „Idealis-

mus" der Hegelei; rationalistisch war dieser Materialismus eigentlich ebenso wie der Idealismus; und auch ebenso dogmatisch. Ganz anders steht es um den praktischen Materialismus, der sich in der gleichen Schule als materialistischer Atheismus gebärdete; bei diesem hatten die Überzeugungen des Historismus und des Sozialismus entscheidend mitgewirkt.

Praktischer Materialismus

Ich brauche kaum zu wiederholen, daß der philosophische Materialismus oder die Lehre vom Stoffe als dem einzig Wirklichen wissenschaftlich gar nicht in Betracht kommt, auch schon vor siebzig Jahren gar nicht mehr in Betracht kam, daß aber die Vertreter dieser Weltansicht dennoch kulturgeschichtlich sehr wirksam waren, mit ihren dicken Stirnknochen Mauerbrecher gegen die Kirche. Der dogmatische Materialismus als Philosophie muß ja dem Gottglauben nicht durchaus widersprechen, wie schon der materialistische Deismus solcher Engländer wie Priestley beweisen kann; und die tägliche Erfahrung lehrt, daß die gemeine Frömmigkeit (nicht nur der Katholiken) sich den Gott und die Seele, den Himmel und die Hölle sehr stofflich vorstellt. Man müßte — um Unklarheiten zu vermeiden — genauer, als üblich ist, unterscheiden zwischen dem Atomismus, der eine Hypothese ist wie andere Hypothesen, dem Mechanismus, der eine Methode ist wie andere Methoden, und dem praktischen Materialismus, der eher eine Frage des Temperaments ist, als eine Frage der Erkenntnis.

F. A. Lange hat ein materialistisches deutsches Büchlein aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts wiederentdeckt, das immerhin einiges Aufsehen gemacht zu haben scheint, dessen Verfasser aber nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist. Der Titel war: „Briefwechsel vom Wesen der Seele." Ich erwähne dieses Buch jetzt, weil mir eine Ähnlichkeit aufgefallen ist zwischen dem Gedankengange von 1860 und dem von 1713; damals hatte Descartes die Tiere für Maschinen erklärt, dann erschreckt innegehalten und es eben diesem Deutschen überlassen (lange vor Lamettrie), den Begriff der Maschine auch auf den Menschen auszudehnen; hundertfünfzig Jahre später hatte Darwin die Entstehung der Tierarten studiert und wagte den großen Schritt, den Menschen mit zu diesen Tierarten zu rechnen; es ist nur ein Nebenumstand, daß es wieder ein systematischer Deutscher war, der den Gedanken plump verallgemeinerte und mit seiner Hilfe alle Welträtsel zu lösen glaubte: Haeckel.

Was ich nun den praktischen Materialismus genannt habe, den temperamentvollen Willen, sich von Geistererscheinungen zu befreien, das stand 1713 und 1860 in gleichem Widerspruch gegen die kritische Philosophie. Die hatte (eigentlich bereits bei Locke) zu einer Psychologie ohne Seele geführt und zu einem Agnostizismus in der Welterklärung; der praktische Materialismus jedoch („Der liebe Gott weiß Alles, der

Materialist weiß Alles besser") hatte alle Antworten auf ewige Fragen schnell bei der Hand: die Welt war entstanden wie etwa eine Uhr ohne Uhrmacher, die Gedanken der Seele entstehen wie irgendein anderes Exkrement des Leibes. Und trotz alledem: die deutschen Materialisten nach 1848 waren prächtige Befreier, solange sie sich — wie Vogt und Moleschott — mit irdischen Dingen begnügten und sich nicht — wie Büchner und Haeckel — einbildeten, sie wären Philosophen.

Die deutsche Philosophie hatte über fünfzig Jahre lang, in der Theorie, den Idealismus und Supranaturalismus gelehrt, zugleich aber sich auf die rasch erstarkten Naturwissenschaften berufen, mit genauer Sachkenntnis bei Kant, mit Eifer bei Schopenhauer, mit dem schlechten Gewissen der Unwissenheit bei Schelling und bei Hegel. So war der Boden vorbereitet für einen erneuten Materialismus. Aber zu einer Mode wurde dieser gänzlich verstiegene, dogmatische Materialismus, gestützt von dem einseitig berechtigten Mechanismus der Physik und Chemie, erst, als der Idealismus abgewirtschaftet hatte, und zwar durch eine Tatsache, die schon früher den Sozialismus gezeitigt hatte: durch die unzweifelhaften Erfolge, auf die sich der naturwissenschaftliche Betrieb in allen Techniken berufen konnte. Der neue Reichtum der Fabrikanten forderte als begleitende Weltansicht den Materialismus, als Gegenbewegung die Hebung des Loses der Arbeiter. Die Halbgebildeten des dritten Standes ergriffen diese Gedanken schnell, weil sie die ewigen Fragen so einfach zu beantworten schienen; der vierte Stand schloß sich der Bewegung an, eben darum und aus Pfaffenhaß und weil man den Armen und Elenden versprach, jetzt würde das Paradies auf Erden Wirklichkeit werden. Aus Frankreich war der Positivismus, aus England der Utilitarismus schon vorher wirksam zu Hilfe gekommen. In Deutschland sind seitdem Vogt und Moleschott halb vergessen, Büchner ist einem nicht ganz gerechten Spotte anheimgefallen, nur Haeckel hat noch seinen Anhang; in Italien werden Moleschott und Büchner immer noch, von dem geistigen Mittelstande, mit Verehrung genannt.

Psychologie

Und doch haben die Jahrzehnte des Materialismus auch der Wissenschaft einen bleibenden Gewinn gebracht: der Erforschung des Geistes, der sogenannten Psychologie. Einen Gewinn der Befreiung, den man meist so ausdrückt: die Psychologie gehört nicht mehr zur Philosophie. Oder auch: es gibt nur noch eine Psychologie ohne Psyche. Daß bei der Neubegründung der Seelenlehre durch den Empirismus, bei der physiologischen Psychologie also, nach endlosen Versuchen sehr wenig herausgekommen ist, tut nichts zur Sache. Langsam wurde durch die Arbeiten der englischen, französischen und deutschen Gelehrten der ganze Spiritualis-

mus beseitigt (freilich oft nur durch das gleichwertige Schlagwort Voluntarismus ersetzt, denn unter „Voluntarismus" und einem Primat des Willens hat man sich von Schopenhauer bis heute recht verschiedene Begriffe vorgestellt) und so der Weg gebahnt, den Begriff „Geist" als den Begriff einer eigenen unkörperlichen Substanz aufzulösen. Noch nicht sprachkritisch, aber doch so, daß die Wirkung auf die anderen „Geisteswissenschaften" nicht ausblieb. Ich erinnere nur daran, daß der Gott des Glaubens und der Kirche unter den Oberbegriff „Geist" gefallen war und nun obdachlos wurde in der Sprache, wie er vorher obdachlos geworden war durch Erforschung des Himmelsraums.

Karl Vogt

Einer der ersten und stärksten Bekämpfer des Seelen-Aberglaubens war Karl Vogt (geb. 1817, gest. 1895), der streitbare Physiologe; er sagte „einigermaßen grob, daß die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren". (Ein grobes Wort kann nicht zugleich fein sein; der Vergleich der unstofflichen Gedanken mit den Stoffen Galle und Urin erklärt nichts, beschreibt nicht einmal etwas.) Dieser neue zynische Ton, der durch seinen Sachwitz über den Wortwitz etwa der Spöttereien Voltaires hinausging, ohne für seinen Kirchenhaß eine so schlagende Formel zu finden wie das „Ecrasez l'infâme" wurde in Deutschland rasch beliebt; wir haben schon gesehen, wie der spätere Feuerbach sich ohne Erfolg bemühte, diesen Zynismus nachzuahmen.

Der anstößige Vergleich zwischen den Gedanken und dem Urin findet sich (S. 206) in den „Physiologischen Briefen", die Vogt 1847 herausgab; sie sind meist in sehr guter, ruhig überzeugender Sprache geschrieben und bekämpfen den theologischen Dualismus von Seele und Leib ohne krassen Materialismus, ohne alle Rätsel des Lebens lösen zu wollen. Wie in politischen und religiösen Fragen, so folgte Vogt auch in der Physiologie den besten französischen Vorgängern,*) verdiente jedoch seinen Ruhm, weil er die Ergebnisse fremder und eigener Forschung selbständig und vorsichtig kritisch zusammenfaßte, dabei in seiner Beteiligung am öffentlichen Leben (nach 1848 gehörte er für kurze Zeit der Reichsregentschaft an) ein aufrechter Mann blieb.

Seinen Standpunkt unzweideutig erklärt und seinen besten Witz aufgewandt hat Vogt in der Hitze und Hetze des Materialismus-Streites, in einem Pamphlet; das ist 1854 gegen den unglücklichen Physiologen

---

*) Auch die berüchtigte Gleichung (Gedanke = Galle = Urin) stammt von Cabanis (1758—1808), der einmal die Gedanken die Exkremente des Gehirns genannt und auch schon gesagt hatte: „Les nerfs voilà tout l'homme". Und der Arzt Cabanis war der kenntnisreichere Schüler des Système de la nature.

Rudolf Wagner, Hofrat, erschienen, unter dem sprichwörtlich gewordenen Titel „Köhlerglaube und Wissenschaft". Ich nenne das Buch ein Pamphlet (wie Fichtes Meisterangriff gegen Nicolai), weil es die Lacher auf seine Seite zwingt, überall, auch wo es in Kleinigkeiten ungerecht sein mag; in der Hauptsache aber ist es wieder einmal ein Pamphlet großen Stils, verteidigt das Recht der Forschung gegen die Dummheit und ist heute noch sehr ergötzlich zu lesen. Nicht ebenso die Einleitung zur zweiten Auflage, die zu einem Gelehrtenzanke ausgewachsen ist. Über den bloßen Spaß hinaus gedeiht erst der zweite Teil der Schrift, der zwei Punkte des Glaubensbekenntnisses von Rudolf Wagner kritisiert: die Abstammung der Menschheit von Adam und Eva und das Dasein einer unsterblichen Seelensubstanz. An die biblische Schöpfungsgeschichte glaubte zwar 1854 längst kein Naturwissenschaftler und kein gebildeter Theologe mehr; dennoch war es verdienstlich, daß Vogt die „durchaus unhaltbaren Märchen" von Adam und von Noah in einer ebenso übermütigen wie scharfsinnigen Übersicht über die ganze veraltete Frage ablehnte. Nicht so veraltet war scheinbar der Streit um die Natur der Seele und um ihre Unsterblichkeit; wir haben ja gesehen (vgl. Bd. I, S. 38, und später oft), wie untrennbar Leugnung der Unsterblichkeit mit Gottesleugnung verbunden war, vom Altertum bis zur Gegenwart.

Auf den Gottesbegriff selbst läßt sich Vogt nur vorsichtig ein, doch nicht unehrlich. Die wahre Meinung ist durch den Hohn hindurch, den Vogt über den frommen Physiologen ausgießt, nicht zu verkennen. Wagner hatte den Glauben ein Geschenk genannt, ein neues Organ des Geistes. Der Materialist fragt nach dem Urheber des Geschenks, den Wagner in einer Art von Verschämtheit nicht genannt hat, des Geschenks, durch das sein Gegner ein Privilegierter unter den Naturforschern geworden ist. Die anderen Physiologen seien mit dem Linsengericht des Verstandes abgespeist worden; „wir, die wir nur mit den aller Welt gemeinsam zukommenden gewöhnlichen Organen ausgerüstet sind, wir vermögen nichts anderes zu tun, als uns zu beklagen, daß uns eben jenes Geschenk nicht gegeben wurde, und daß es uns unmöglich ist, die göttlichen Dinge zu erkennen."

Moleschott

Nicht mit so schlagfertigem Witze ausgestattet wie Vogt, doch tiefer an Kant gebildet und leider auch an Schellings Naturphilosophie und an Feuerbachs Hegelei, war Jakob Moleschott (geb. 1822, gest. 1893); ein sinnender Naturforscher, der aus Deutschland fortgejagt wurde, weil er um 1850 die Vermessenheit gehabt hatte, die Physiologie des Menschen physisch betrachten zu wollen; er fand eine Zuflucht und Wirkungsmöglichkeit in Zürich, später in Italien, wo er noch heute als Vertreter der freien deutschen Philosophie in hohen Ehren steht. Seine Weltansicht würde

richtiger, wenn sie schon einen Namen erhalten muß, Relativismus heißen, als Materialismus; denn Moleschott war tiefer durchdrungen als seine Genossen, besonders tiefer als Büchner, von der Überzeugung: alle Dinge da draußen sind uns nicht bekannt an sich, sondern nur in ihren Beziehungen zueinander, eigentlich nur in ihren Beziehungen zu den menschlichen Sinnen. Büchner hat sich unzähligemal auf Moleschott berufen, aber nicht einmal diesen nachdenklichen Naturforscher immer richtig verstanden, woran denn Moleschotts „Naturphilosophie" mitunter die Schuld getragen haben mag. Was beide zu einigen schien, das war das gemeinsame sensualistische Bekenntnis zu Locke: es gibt keine angeborenen Ideen; es ist in unserem Verstande nichts, was nicht eingezogen wäre durch das Tor der Sinne. Nur daß Büchner sich ganz behaglich fühlte bei seinen platten Gedanken zu ebener Erde, während Moleschott wenigstens in seiner Sehnsucht ein höheres Stockwerk aufbaute oder aufbauen sehen wollte.

Büchner

Nur wenig später als Vogt und Moleschott trat dieser Ludwig Büchner (geb. 1824, gest. 1899) auf den Plan, auch er ein Naturwissenschaftler, doch kein Forscher, auch er von der Reaktion gemaßregelt und doch im Grunde ein trivialer Schriftsteller; woraus denn seine ungeheure Popularität zu erklären war. Von Moleschott hat er (aber das Schiefe daran hat er selbst zu verantworten) die Überschrift seines bekanntesten Werkes entlehnt: „Kraft und Stoff", von den Franzosen die Sprachgewohnheit, eine allgemeine Naturlehre Philosophie zu nennen. Er war so unkritisch (was ihm schon Lange vorgeworfen hat), daß er eine Hypothese, die der modernen Atomistik nämlich, für eine „Entdeckung" der Naturforschung hielt; er war so unkritisch, daß er es in seinem blinden Eifer gar nicht bemerkte, wie die von ihm fast journalistisch angepriesene Lehre von einer Erhaltung der Kraft oder der Energie alle seine Redereien über den „Stoff" sinnlos machte. Die strengeren, physiologischen Materialisten, Vogt und Moleschott, hatten sich mit dem Gottesbegriffe, also mit der religiösen Frage, nur gelegentlich in ihren Streitschriften eingelassen; ihre Hauptabsicht war, das Wesen der Seele womöglich mechanistisch zu erklären, da sich die Tätigkeit der Seele nun einmal sinnfällig nicht beschreiben ließ. Als nun durch Darwin der alten Schöpfungslegende die Entwicklungshypothese entgegengestellt worden war und so das Wunder der Weltschöpfung durch Gott zur Debatte kam, beeilte sich Büchner, der in seiner fünfzigjährigen Schriftstellerei immerzu Anschluß an die Jüngsten suchte, auch etwas Religionsphilosophie zu leisten und gab (1874) eine Schrift über den „Gottesbegriff" heraus.

Er hätte für diese, wie für noch jüngere Schriften, weit eher als D. F. Strauß verdient, als das Urbild des Bildungsphilisters an den Pranger gestellt zu werden. Da ist keine Rede mehr von dem oft ehrlichen

Deismus, von dem Glauben an einen unpersönlichen Gott, den die Männer des 18. Jahrhunderts — von Collins bis Reimarus — achtungsvoll behandelt hatten. Büchner bietet jetzt schon einen ganz flüchtigen (und falschen) Überblick über die Geschichte des Atheismus, er wiederholt alle Einwände gegen die Beweise für das Dasein Gottes, auch den gegen den „Verzweiflungsbeweis" Voltaires (Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer); aber er ist ein Dogmatiker, weit entfernt von der Sprache der freiesten neuen Denker, der Agnostiker, der Bekenner zu einer gottlosen Mystik. Und das trennt ihn vollends von den älteren englischen und deutschen Aufklärern, die sich schon völlig vom Christentum losgesagt hatten, wenn sie auch noch den alten Gottesbegriff mit sich weiterschleppten, als eine Leiche auf dem Rücken ihrer Vernunftreligion. Sie glaubten, an diesen Gott zu glauben. Sie redeten eben die Sprache ihrer Zeit, die nicht mehr unsere Sprache ist, sie redeten eine Sprache, zu welcher der Gottesbegriff noch als ein lebendiges Symbol gehörte. Für Büchner und seine Leute, die hundert Jahre später bereits unsere Sprache gebrauchen konnten, war nun „Gott" ein leerer Wortschall geworden, ein totes Symbol. Dazu kam, daß ein Bekenntnis zur Gottlosigkeit in diesen hundert Jahren immer weniger gefährlich geworden war; Voltaire hätte als Atheist nicht mehr den Scheiterhaufen fürchten müssen, doch immer noch den Kerker und andere Mißhandlungen; die Buße, die einem Büchner in dem Deutschland des Kulturkampfes drohte, wenn er sich ohne Umschweife zum Atheismus bekannte, wäre erträglicher gewesen: er mußte endgültig darauf verzichten, als Professor oder als Nachtwächter „angestellt" zu werden, und mußte sich von Gevatter Schneider und Handschuhmacher scheel ansehen lassen. Büchner hat nur das Verdienst, daß er nicht heuchelte, während heute wieder gar viele heucheln, die so weit gehen, dieses mein Buch zu loben und sogar zu empfehlen, den lieben Gott aber an der Spitze einer Weltregierung stehen lassen wollen; sie verdienen den Vorwurf nur dann nicht, sie sind nur dann so ehrlich wie etwa Voltaire, wenn sie sich das schlichteste Ergebnis meiner Sprachkritik noch nicht zu eigen gemacht haben: nicht hinter jedem Wortschalle steckt ein Wesen, das diesem Wortschalle entspricht.

In seinem Buche „Kraft und Stoff", namentlich in der ersten Auflage, war Büchner bereits ein verblüffender Draufgänger. Er war da kein Philosoph, wahrlich nicht; aber er bot — nach dem hübschen Bilde von F. A. Lange — äußerst kurzsichtigen Augen eine Brille, die nur leider zugleich stark gefärbt war. Ein rücksichtsloser Atheist schien das Wort ergriffen zu haben. Im Himmel zeigte sich keine persönliche Schöpferkraft, nicht die Spur „eines mit Willkür begabten Fingers, welcher den Erden oder Kometen ihre Bahnen angewiesen hätte". In einem besonderen

Kapitel, „Die Gottes-Idee“, wird er noch deutlicher, mit Berufung auf Feuerbach. Weder der einfache Menschenverstand, noch der Verstand der Philosophen sei imstande gewesen, über den rein menschlichen Ursprung der Gottesvorstellung hinaus eine Idee vom Absoluten zu gewinnen. Aber den anderen Begriffen gegenüber, an denen die besten Köpfe der Natur- und Geisteswissenschaften seit Jahrhunderten ihren Scharfsinn geübt hatten, bleibt Büchner naiv, wie ein Pferd im Porzellanladen; er redet in der Sprache des gemeinen Mannes von Kraft und von Stoff, von Seele und Unsterblichkeit, von Zwecken und Gedanken, und ahnt gar nicht, daß mit diesen Begriffen Fragen verknüpft sind, zu deren Verständnisse oder gar zu deren Lösung außer Begabung und Ausdauer auch noch philosophische Schulung nötig ist. Wo gesunder Menschenverstand hinreicht, da überrascht Büchner allerdings oft durch treffende Bemerkungen. So, wenn er Cabanis-Vogts unglücklichen Vergleich (der Gedanken mit dem Urin) kritisiert, damit der Materialismus das grobe Wort nicht länger zu büßen habe. Der Gedanke sei kein Auswurfstoff wie der Urin, sei überhaupt kein Stoff. Die Dampfmaschine stoße Dampf aus, doch niemand würde das Wesen dieser Maschine darin sehen, daß sie Dampf erzeuge. Die Leber, die Nieren müssen Stoffe abgeben, um Galle, um Urin zu bilden, die Stoffabsonderung des Gehirns, die ebenfalls stattfinde, habe mit der Entstehung der Gedanken nicht das mindeste zu tun. Daß wir freilich über die Entstehung von Galle und Urin nur wenig wissen, über die Entstehung der Gedanken nichts, physiologisch absolut nichts, daß also darum allein Vogts absichtlich zynischer Vergleich unpassend war, das fiel keinem der Materialisten ein, die alles erklären zu können glaubten und einiges dazu.

Bevor wir erfahren, wie der Entwicklungsgedanke, naturwissenschaftlich und gar philosophisch entstellt, weit über Büchner hinausging, müssen wir zweier „Materialisten“ gedenken, die — wieder ohne einen Sinn für die Natur — von den politischen Junghegelianern herkamen. Die Einschaltung soll den Streit um den Materialismus nicht lange und nicht völlig unterbrechen.

Daumer

Die Revolution von 1848 erregte auch in dem zahmen Deutschland eine neue Welle der antikirchlichen Bewegung. Bemerkenswert ist oft die Zurückhaltung in religiösen wie in politischen Fragen. Dem Scherze aus der Zeit der Revolution in Baden, „eine Republik mit dem Großherzog an der Spitze“, hätte recht gut die Forderung entsprechen können: Atheismus, aber ohne Abschaffung des lieben Gottes. Wir wissen, daß sogar Heine zuletzt in diesem Sinne schrieb. Aber der Spruchsprecher der Zeit war der heute wieder verschollene G. Fr. Daumer, der schon vor der Revolution ein sehr unchristliches Buch über Mohammed in Druck gegeben hatte,

und der im Sommer 1849 einen Dreibänder beendete: „Die Religion des neuen Weltalters“ (erschienen 1850 bei Hoffmann & Campe), worin wieder einmal der Versuch gemacht wurde, die „Negation“ des Pantheismus, Materialismus und Anthropologismus bei Feuerbach zu überwinden durch eine neue und trostreiche „Religion“, die aber nichts weiter war als ein verschwommener Deismus. Daumer hat sich's bequem gemacht. Aus sehr vielen aufklärerischen Schriften, besonders aus deutschen, hat er emsig brauchbare Stellen gesammelt, mit seinen eigenen Anmerkungen versehen und unter vielversprechenden Überschriften (Gott, Natur, Weib, Wunderglaube, Mangel an Glück) geordnet. Pfaffen und Mönche nennt er bösartig und vernichtungswürdig. „Das Christentum ist eine falsche Religion, und je mehr etwas wahrhaft christlich ist, desto falscher ist es.“ Daumer ist nachher fromm geworden, vielleicht ehrlicherweise, und hat (1859) die Geschichte seiner „Konversion“ selbst niedergeschrieben. Was er aber noch im Vormärz, noch nicht als Spruchsprecher seiner Zeit, und darum fast ganz unbeachtet, gegen das Christentum und indirekt gegen alle Religion hervorgestoßen hat, das knüpft da und dort an die „Anthropologie“ Feuerbachs an, überbietet aber an Kraft und Phantasie (völlig unwissenschaftlich übrigens) selbst die Kirchenfeindschaft der extremsten Franzosen. Er kehrt eigentlich zu dem hilflosen Pfaffenhasse des Mittelalters zurück, da er die scheinbar längst überwundene Hypothese von den „drei Betrügern“, nicht ohne gelehrte Verzierungen, wieder auftischt. Im Grunde: ganz unhaltbare Geschichtsklitterung. Das heilige Abendmahl der ersten Christen sei ein Menschenopfer gewesen; man habe dabei Menschenfleisch gegessen und Menschenblut getrunken; daher die Verachtung der sonst so duldsamen Römer gegen die Sekte der Christianer; nicht erst die späte Inquisition habe die Hexenbrände und die Judenschlachtungen eingeführt, von Anfang an sei das Christentum ein molochistischer Mystizismus gewesen. Daher die finstere, lebensfeindliche, fürchterliche Selbstzerstörung bei den Fanatikern dieses Glaubens. Man kann das alles, und ähnlichen Wahnsinn, nachlesen in Daumers „Geheimnissen des christlichen Altertums“ (1847); wer sich über solche Verirrungen wundert, den möchte ich daran erinnern, daß die „Christliche Mystik“ (1836—1842) des einst wildrevolutionären, dann kirchentreuen Goerres zwar entsetzlich gläubig ist, aber religionswissenschaftlich von dem gleichen bösen Geiste diktiert. Daumer selbst hat nachher, in seiner katholischen Zeit, seine antichristlichen Lukubrationen nicht etwa fallen lassen; er hat nur behauptet, nicht die wahre Kirche, sondern eine Ketzersekte habe das Abendmahl so schauerlich gefeiert.

Wir erfahren fast nur von einem einzigen Menschen, der dieses Buch Daumers bewunderte und meinte, hoffte, das Christentum würde

durch die Enthüllung solcher Geheimnisse den letzten Stoß erhalten und das Gebäude des Betrugs zusammenstürzen. Dieser Eine aber war sehr merkwürdig: es war Karl Marx, wie ich ja schon berichtet habe (S. 113).

Heinzen

Wie Daumer war auch Karl Peter Heinzen (geb. 1809, gest. 1880), der „Fürschtekiller", aus der politischen Bewegung des Vormärz hervorgegangen, eine Kampfnatur. Während der kleinen deutschen Revolution zeigte es sich allgemein, wie stark — in bezug auf die Religion — die Wirkung des einsamen Feuerbach gewesen war. Für Bücher von wenigstens zwanzig Bogen gab es jetzt plötzlich Zensurfreiheit; in einem solchen künstlich zusammengestellten Buche (man verschmähte nichts, um nur die Bogenzahl 20 zustande zu bringen) erschien ein Aufsatz von Heinzen, wo zugleich Atheismus und Republikanismus gepredigt wurde; der Aufsatz erschien dann auch als besondere Flugschrift.

„Was ist das, ein Gott, den ich durch Leugnung gefährden kann, dem die Polizei zu Hilfe kommen muß? Auch die irdischen Götter pochen auf ihre Felsendauer . . . Die Welt besteht von Ewigkeit her." Es gibt keine Schöpfung, es gibt nur Veränderungen. Die sich Pantheisten nennen, sind ebenfalls Atheisten; sie machen es nur wie gewisse Politiker, die alle Bürgerlichen in den Adelstand erheben, anstatt den Adel abzuschaffen. Man sollte nicht „Atheisten" sagen; einen Lebendigen nennt niemand einen Nichttoten. Es hieße besser: Weltmenschen, Menschen, Gottlose.

Heinzen lacht über den Gedanken einer persönlichen Fortdauer. „Vernichtet euere Despoten, euere Pfaffen, euere Blutsauger, die euch Verstand und Existenzmittel rauben, und ihr werdet den Himmel auf Erden haben." Heinzen ist entschieden Materialist und Antimonarchist; doch auch er will nicht bei der Negation stehen bleiben, will sich auf den positiven Gewinn der Gottesleugnung berufen. Die Abstreifung des Aberglaubens sei die Mutter der Geistesfreiheit; in einer gottlosen Welt werde es endlich eine menschliche Moral geben, ein Gewissen ohne Gespensterfurcht.

Für die Geschichte der Bewegung ist es beachtenswert, daß Heinzen eine demokratische Republik aufrichten will, mit recht viel Sozialismus, doch ohne jeden umstürzenden Kommunismus. Noch beachtenswerter vielleicht, daß Ruge, der geschultere Politiker, in einen heftigen, freilich mehr persönlichen als sachlichen, Streit mit Heinzen verwickelt wurde; man kann Ruges Äußerungen in einem Nachtrage zu seinen „Reden über Religion" nachlesen, wenn man Interesse nimmt an diesen unerquicklichen Hauszänkereien. In den Augen von Heinzen war Ruge noch lange nicht radikal genug, nicht materialistisch genug; Ruge redet recht klug über den dogmatischen Materialismus und nennt sich selbst einen „Idealisten".

Wahrhaftig so, als ob „Idealist" gleichbedeutend wäre mit „honorig" oder „anständig".

Haeckel Es sieht aus wie ein Sprung über zwei Menschenalter hinweg, wenn wir uns nun nach dem Materialisten des Vormärz „unserem" Haeckel zuwenden; es ist aber wirklich kein Fortschritt, es ist immer die gleiche Leier: Verzicht auf strenges Denken aus Zorn über die denkfaulen oder denkfeindlichen Theologen. Die gottlosen Folgerungen aus dem Entwicklungsgedanken waren bei Büchner dem Materialismus eben nur angestückelt; bei Haeckel bildeten sie sich, und mit gesteigertem Erfolge, zu einer Lebensaufgabe aus. Ernst Haeckel (geb. 1834, gest. 1919) war durchaus kein bloßer Mitläufer; er hatte sich durch Kleinarbeit an der morphologischen Zoologie rühmlichst bekannt gemacht und auch (seit 1868) die Entwicklungslehre Darwins in ein System gebracht, ja sogar einen Grundgedanken der natürlichen Schöpfungsgeschichte (ein sinnlos populärer Titel) viel schärfer als Darwin selbst formuliert: das sogenannte phylogenetische Grundgesetz; aber noch vor dem Ende des Jahrhunderts ritt ihn der Teufel, daß er, wenn nicht gerade eine neue Religion, so doch eine neue philosophische Schule und dazu eine Gemeinde der Gläubigen, die des Monismus, stiften wollte, und wirklich Bücher wie „Die Welträtsel" in Auflagen absetzte, deren Höhe noch niemals vorher bei einer wissenschaftlichen Schrift erreicht worden war. Von Haeckel mag besonders gelten, was ich oben anerkennend sagen mußte: vielleicht war ein so harter Schädel nötig, um eine Bresche zu schlagen in die harten Mauern des Vorurteils. Das aber darf keineswegs verschwiegen werden, daß sich der Streit um Gott im 19. Jahrhundert — und ganz besonders bei Haeckel — wesentlich unterscheidet von dem gleichen Streite älterer Zeiten. Von den Nominalisten des Mittelalters bis zu den Deisten, Enzyklopädisten und Aufklärern waren die Leugner einer übernatürlichen Macht fast jedesmal die stärksten Köpfe oder die tapfersten Herzen gewesen und hatten, unverstanden von den Vielzuvielen, just den Besten ihrer Zeit genuggetan; das hatte sich bereits im 18. Jahrhundert langsam geändert, da der durch Reichtum freier gewordene dritte Stand lesen gelernt hatte und von den Deisten und Pantheisten Erlösung aus dem geistigen Drucke der Kirche erhoffte; als aber jetzt Büchner und Haeckel zu Worte kamen, trotz politischer und kirchlicher Reaktion ohne rechte Gefahr für Leib und Leben, da hatte auch schon der vierte Stand lesen gelernt und stürzte sich, pfaffenfeindlich geworden, auf jede Wissensquelle, auch wenn sie noch so trübe war. Die Besten der Zeit hatten die Erkenntniskritik von Hume oder von Kant nicht vergessen, hatten eben den gründlichen Atheisten Schopenhauer entdeckt und lächelten darüber, wie Haeckel eine neue dilettantisch-philosophische Terminologie wälzte; Haeckel, der Gipfel

der materialistischen Jahrzehnte, war proletarisch, im guten und auch im bösen Sinne des Wortes. Daß Gott ein gasförmiges Säugetier sei, gefiel, war aber nicht einmal ein gut geprägter Witz, weil das Wort nur den Gott des Pöbels traf, nicht den Gott des Pantheismus und — der Kirche.

Ich habe meiner Meinung über den als Philosoph halbgebildeten Haeckel und über seine unsaubere Sprache rücksichtslosen Ausdruck gegeben in meinem Aufsatze „Monismus" („Wörterbuch der Philosophie" II, S. 97 ff.) und will nichts fortnehmen und nichts hinzufügen, außer etwa das Eingeständnis, daß die monistische Bewegung inzwischen durch Ostwald viel tiefer, ernsthafter und vornehmer geworden ist. Worauf ich gleich zurückkommen will.

Die kirchlichen oder sonst rückständigen Gegner des Materialismus konnten gegen die einseitig wissenschaftliche (nicht philosophische) Berechtigung seiner Forschungsmethode nicht aufkommen; eine höhere Kritik des Materialismus konnte nur von Freidenkern erdacht werden, die vorurteilslos waren wie die Wissenschaftler und überdies geborene Erkenntniskritiker. Anläufe zu einer solchen Richtung finden sich schon früh bei dem besonders philosophiegeschichtlich gelehrten Professor Ludwig Noack (geb. 1829, gest. 1889), der als Junghegelianer begonnen hatte, dann zu dem auferstandenen Kant zurückkehrte (den er freilich für einen ausgemachten Empiristen erklärte) und von Buch zu Buch immer weiter nach links glitt, immer theologisch interessiert, mit einer deutlichen Vorliebe für alle Freigeister und Atheisten. Er hat (1853 bis 1855) eine nicht immer selbständige „Geschichte der Freidenker" herausgegeben und (1879) ein sehr brauchbares „philosophiegeschichtliches Lexikon".

Noack

Während aber Noack, um Kant mit den Materialisten vergleichen zu können, den Vernunftkritiker — ungenauer, als es jetzt Vaihingers Als-ob-Philosophie tut — seine transzendenten Postulate nicht im Ernste vortragen ließ, rüstete sich bereits ein echter und freier Schüler Kants, Erkenntniskritik zu üben an dem Ganzen des Materialismus; es war Friedrich Albert Lange (geb. 1828, gest. 1875), von dem die offiziösen Handbücher es gern verschweigen, daß er, obgleich ein deutscher Professor, doch auch einmal Handelskammersekretär und sogar Verleger wurde. Er hatte sich eben erst (1865) durch ein Buch über die Arbeiterfrage bei den aufstrebenden Sozialisten einen Namen gemacht, als er 1866 mit seiner unübertrefflichen „Geschichte des Materialismus" herauskam. Aus diesem Buche haben seitdem schon zwei Menschengeschlechter Anregung und Belehrung geschöpft; es ist (nach mehrjährigem Stillschweigen der Fachleute) in vielen Auflagen erschienen, seit 1905 auch in billigen Volksausgaben. Der fünften Auf-

F. A. Lange

lage wurde zum erstenmal leider eine verwirrende Einleitung von Hermann Cohen vorausgeschickt.*)

Es ist einfach nicht wahr, daß Lange ein Gegner der Materialisten war; er hat geradezu eine Verteidigung übernommen, nicht nur von Epikuros und Gassendi, sondern auch von Lamettrie und Holbach, er hat glänzend und doch richtig die Notwendigkeit der materialistischen Methode für alle Naturforschung behauptet, nur freilich ebenso überzeugend nachgewiesen, daß der Materialismus nicht das letzte Wort einer befriedigenden Weltansicht sein könne. Aber er hat nichts zu tun mit dem quallenhaften ethischen Idealismus vieler Neukantianer, sein Idealismus ist der kritische aller großen Denker; darum hat er auch einen scholastischen Irrtum Kants, daß er nämlich das Apriori metaphysisch deduzierte, mit überlegenem Scharfsinn berichtigt. Überhaupt gehören die Ausführungen über Kant und den Materialismus, im ersten Abschnitt des zweiten Bandes, zu dem Besten, was über die Vernunftkritik geschrieben worden ist.

Langes Gedanken über die Religion wollen wir uns von keinem Cohen krummbiegen lassen. Wohl hat der Geschichtschreiber des Materialismus — auch er vielleicht nicht als der letzte — die Religion wieder einmal dem Volke erhalten wissen wollen, aber sogleich hinzugefügt, die Bedrohung der Geistesfreiheit durch die Kirche, die Hemmung des Fortschritts müsse ein Ende nehmen. „Fällt die Religion mit der abergläubischen Furcht dahin, so mag sie fallen.“ Es lasse sich kaum ein so niedriger Grad des Verstandes denken, der nicht vollkommen ausreichend wäre, den

*) Die Freunde und Verehrer von F. A. Lange sollten es endlich fordern, daß die zudringlich fälschende Einleitung des berühmten Neukantianers dem schönen Buche nicht mehr vorgesetzt würde; wer die Ausführungen Cohens, der da den freien Lange und sich selbst bepredigt hat, nicht entbehren kann, der mag sich an die vorhandene Sonderausgabe halten; wir sind ja doch über die Zeit hinaus, da man vor hundertfünfzig und mehr Jahren einen Spinoza nur abzudrucken wagte, wenn man eine Warnung und Abschwächung von Christian Wolff hinzufügte. Und Cohen war in unseren Tagen bei weitem nicht so wertvoll wie damals der Aufklärer Wolff. Cohen steht vor der Gedankenarbeit Langes wie ein verkehrt gerichteter Wegweiser. Er leugnet gar nicht, daß er nicht Lange erklären will, daß er vielmehr seinen eigenen prinzipiellen Standpunkt hervorkehrt; und der ist ein rhetorischer, scheinheiliger Idealismus, verziert mit Brocken aus Platon, Kant und Hegel. Ich will gern zugeben, daß Cohen vor vierzig Jahren manches Gute über Erkenntniskritik und Mathematik geschrieben hat; aber von Lange trennt ihn für immer schon die einzige Tatsache, daß Lange jede Metaphysik für unmöglich hält, wertvoll nur als eine Begriffsdichtung, daß er in Kant bloß den Erfahrungskritiker verehrt, die Vernunftkritik psychologistisch deutet, während Cohen ein nachgeborener Metaphysiker ist. Vollends der religiösen Frage steht Cohen mit elenden Redensarten gegenüber, natürlich äußerst gebildet und modern, mit den Ansichten etwa eines jüdischen Protestantenvereins. „Die Ethik muß die Gottesidee in ihren Lehrgehalt aufnehmen.“ Ganz ungehörig ist es, daß Cohen die Gelegenheit benützt, wieder einmal für das Alte Testament Propaganda zu machen und den Schatten Langes gegen den Antisemitismus wachzurufen. Das hat wirklich nichts zu schaffen mit der Geschichte des Materialismus. Cohen wird uns, fürchte ich, hier noch einmal beschäftigen.

Unsinn der Dogmen zu erkennen. Trennung von Kirche und Staat genüge nicht; gefordert wird Herrschaft des Staates über die Kirche, Trennung nur des Staates und des Glaubens. Eine Theologie, die ihren Anspruch auf ein Geheimnis nicht feierlich aufgebe, müsse von den Universitäten ganz verbannt werden. Der alte Gott muß doch wohl auch für Lange tot sein, denn er sagt: „In solchen Zeiten (wie heute wieder) wird das vergängliche Material, in dem unsere Vorfahren das Erhabene und Göttliche ausprägten, wie sie es eben zu erfassen vermochten, von den Flammen der Kritik verzehrt, gleich dem organischen Körper, der, wenn der Lebensfunke erlischt, dem allgemeineren Walten chemischer Kräfte verfällt und in seiner bisherigen Form zerstört wird." Ein neuer Aufschwung der Idee mag die Menschheit um eine neue Stufe emporführen.

Und noch eins muß zum Ruhme Langes hervorgehoben werden: seine Schriften sind wirklich so allgemein verständlich, wie es die Schwierigkeit der Untersuchungen irgend gestattet. Nur wenige Leser vermögen die ungeheure Arbeit abzuschätzen, die eine solche Übersetzung in die Gemeinsprache erfordert, wenn kein Gedanke geopfert werden soll. Büchner hatte sich das gleiche Ziel gesteckt, hatte es aber nicht erreicht, weil er ein Flachkopf war (den harten Schädel gegen die Kirchenmauern in Ehren); auch Lange wollte die sogenannte esoterische Lehrform bis auf den letzten Rest vertilgen, die Geheimnistuerei der Schule, die eine doppelte Wahrheit auf Lager hatte: den Atheismus für die Gelehrten, den Glauben für das Volk. Der Sozialist Lange hielt sich vom Pöbel fern, aber er schrieb seine Bücher auch für jeden Arbeiter, der den arbeitsreichen Weg zu ihrem Verständnisse nicht scheute.

Ostwald

Das Lebenswerk Langes wird noch auf ein neues Geschlecht fortwirken und wurde schon entscheidend bei der Überwindung des beschränkten „Monismus" Haeckelscher Observanz durch den ungleich tieferen und ebenso organisatorisch begabten Chemiker Wilhelm Ostwald (geb. erst 1853). Ich greife eigentlich nicht vor, wenn ich diesen starken Prediger der Energielehre schon hier behandle; er steht auf dem gleichen Boden wie die Materialisten im Jahrzehnte seiner Geburt, hat uns aber doch Wertvolleres geboten als die Dogmatiker von Büchner bis Haeckel.

Ich kann aber unmöglich auf das ganze Lebenswerk Ostwalds eingehen; seine jüngste und nüchternste Schrift über unsere Fragen ist das Programm „Religion und Monismus"; auf wenig über hundert kleinen Seiten wird da über Leben und Tod, über Wissenschaft und Moral, über Geschichte und Religion ein Katechismus zusammengestellt. Ich will gegen das werbende Büchlein nicht den Zufall geltend machen, daß es unmittelbar vor dem furchtbaren Weltkriege versprach, der Monismus würde den

allgemeinen Frieden auf Erden herstellen; der Verfasser dürfte einwenden, die Wahrheit des geläuterten Monismus sei 1914 im Anmarsch gewesen, aber noch nicht siegreich, noch nicht wirksam. Ich muß mich vielmehr mit dem Monismus Ostwalds und seiner zahlreichen Gefolgschaft anders, auf einem niedrigeren Boden auseinandersetzen, als ich es früher mit dem philosophischen Begriffe Monismus versucht habe.

Monismus

Damals galt es, sprachkritisch die Unhaltbarkeit des Schlagwortes darzutun, das durch ein leeres Wort den dualistischen Instinkt zu überwinden glaubte, das dem religiösen Dogma das materialistische Dogma von einer einzigen Ursache und einer einzigen Substanz gegenüberstellte; ich mußte hart sein gegen Haeckel, den Agitator des dogmatischen Materialismus, den allzu konsequenten Darwinisten, der immer kläglich versagte, wenn er sich im Irrgarten der Philosophie verlief. Jetzt und hier habe ich es nicht mit der Analyse von Begriffen zu tun, sondern mit der geringeren historischen Aufgabe: welche Gestalt hat der Atheismus in der Gegenwart angenommen, welche Form findet heute ein halber Philosoph und ganzer Volksführer für einen Katechismus, der dem Bedürfnisse von Tausenden oder vielleicht Hunderttausenden genügen kann und soll. Dazu kommt, daß Ostwald, der seit einigen Jahren die Leitung des deutschen Monistenbundes übernommen hat, zum Helle dieses Vereins eben — wie gesagt — ein besserer Kopf ist und ein zielbewußterer Politiker, als Haeckel jemals war; sachlicher, eitelkeitsfreier. Der Monistenbund ist geschichtlich eine Macht geworden, die, wenn sie im Kampfe gegen eine Staatskirche Erfolg haben soll, wie jede andere Macht weltlich organisiert werden muß; da ist es ganz gut, wenn der Führer einer solchen ecclesia militans kein weltfremder Denker ist, sondern anpassungsfähig, allgemeinverständlich, meinetwegen auch gemeinplätzig wie irgendein anderer Kirchenfürst. Als Philosoph der Energetik und des energetischen Imperativs fordert Ostwald die Kritik heraus; als Agitator des Monistenbundes macht er seine Sache ganz vortrefflich.

Sein Katechismus „Religion und Monismus" ist also als politische oder staatsmännische Schrift zu bewerten. Sie geht davon aus, daß das Christentum, nachdem es einst Bedeutendes geleistet hat, gegenwärtig für Moral und Leben unzulänglich geworden ist. Der Hinweis auf die Buddhisten, die angeblich auf dem Boden einer wissenschaftlichen oder monistischen Weltanschauung stehen sollen, ferner der Hinweis auf die Statistik, nach welcher die außerhalb einer Kirche bleibenden Menschen die besseren Menschen wären, freut mich, scheint mir aber dennoch recht bedenklich; doch es läßt sich nicht leugnen, daß die große sozialdemokratische Welle der letzten Jahrzehnte die Welt ohne Christentum zu erneuern hofft, „daß

die Kirche an sämtlichen Stellen versagt und nirgendwo mehr dem Kulturbedürfnis der Menschheit genügen kann" (S. 26). Die Kirche hat durch die Wissenschaft ersetzt zu werden; und die Wissenschaft (die auch sonst als gleichbedeutend mit Monismus gesetzt wird) besitzt erst die verbindende Kraft, die der alten Kirche naturgemäß fehlte. „Während die Religionen immer zur weiteren und weiteren Trennung der Kirchen und nie zu ihrer Einigung führen, ist es mit der Wissenschaft umgekehrt; sie führt unwiderstehlich auf eine letzte große Synthese hinaus" (S. 29). Mit Recht wird daran erinnert, daß der liberale Protestantismus, der seine Religion zu einem Erlebnisse der inneren Erfahrung oder zu einem Gefühl macht, aber den Glauben an einen liebenden Vater im Himmel nicht preisgibt, eine Halbheit ist; die Religion wird da zu einem persönlichen Ereignisse, in Wahrheit zu einer Privatangelegenheit, und verliert so die Kraft zur Gemeindebildung; mir ist es nur fraglich, ob der Monismus nicht noch weniger gemeindebildende Kraft besäße, wenn er nicht den Armen am Geiste mit seinen materialistischen Dogmen entgegenkäme.

Nach einer ungenauen und irreführenden Berufung auf Comtes Einteilung in das theologische, das metaphysische und das positive Zeitalter wird treffend festgestellt, daß in Deutschland die Naturwissenschaft bereits auf der dritten Stufe angelangt ist, die Philosophie erst auf der zweiten, während die Schule noch auf der ersten Stufe festgehalten wird. (Auf die zeitweilige Schrulle Ostwalds, die gesamte Gegenwart durch eine internationale Hilfssprache, und zwar durch Ido, auf die dritte Stufe zu heben, möchte ich nicht eingehen; das Mittelalter gerade besaß an seinem Latein ein solches Volapük und blieb dennoch in Naturwissenschaft und Philosophie auf der untersten Stufe.)

Der Monismus will also alle Religionen mit ihren verschiedenen kirchlichen Formen allmählich verschwinden lassen und sie durch eine wissenschaftliche Organisation mehr als ersetzen. Da erhebt sich nun die psychologische Frage, ob der Monismus ein gewisses gemütliches Bedürfnis befriedigen könne, ob „dem Volke die Religion nicht erhalten" werden solle. Die Revolutionen, welche gegen die Religionen gerichtet waren, sind immer negierend, zerstörend gewesen; nicht nur die Frommen, auch freie Geister wünschen, vielleicht in einer metaphysischen Rückständigkeit, irgend welche aufbauende Grundsätze, gegen die Gefahr des Auseinanderfallens bindende Ideen. Da stimmt nun Ostwald ein hohes Lied zum Ruhme des Monismus an. Die monistische Wissenschaft habe durch ihre Einsicht in das Walten der Naturgesetze, durch ihre Unterwerfung unter die Logik eine bindende Tendenz, die Freiheit oder Willkür der Weltgestaltung einzuschränken, unter der Herrschaft der Naturgesetze ein Maximum der Lebensfreude

bei einem Minimum von Opfern zu gewährleisten. „Die Menschheit wird durch die Wissenschaft außerordentlich viel wirksamer und durchgreifender in Ordnung, Zusammenhang und Zucht gehalten, als die Kirche das auch in ihren besten Zeiten vermocht hat" (S. 69). Die Wissenschaft wird der neue Heiland genannt; sie bahne den Weg, den Frieden auf Erden zu verwirklichen; das Christentum habe in fast ununterbrochener Folge Metzeleien verursacht, um der Wissenschaft willen sei niemals ein Krieg geführt worden. (Freilich nicht um der Nationalökonomie willen, vielleicht aber doch um wirtschaftlicher Dinge willen, deren Kenntnis Nationalökonomie heißt.)

Ostwald rechnet offenbar nicht darauf, die Kirche selbst den Bestrebungen seines Vereins günstig zu stimmen; er ist weit entfernt von dem verhängnisvollen Irrtume eines Leibniz, der zweihundert Jahre vorher geistige Opfer brachte, um, fürstlichen Winken gehorsam, Katholizismus und Protestantismus oder doch wenigstens die Lehren von Luther und Calvin miteinander zu vereinigen. Aber auch Ostwald dreht und wendet sich, um den konfessionslosen Monismus sowohl den ängstlichen Behörden, als den ebenso ängstlichen Freidenkern als den neuesten Religionsersatz zu empfehlen. Bestünde diese Absicht nicht, so wäre die ganze Mühe unerklärlich, die auf den Erweis verschwendet wird, die monistische Wissenschaft könne ebenso wie die alte Kirche die oberste Verwaltung des Geistes übernehmen, die sozialen Zwecke der Religion erfüllen und die gemütliche Sehnsucht des Volkes befriedigen. Hier soll wieder einmal ein guter Zweck die Mittel der kleinen Umbiegung heiligen; wer sich von einer alten Religion ganz frei gemacht hat, beruhigt sich lieber bei vollkommener Resignation, als bei einem Ersatz.

Im Mittelalter ging das gesamte Geistesleben in der Kirche auf, weil außerhalb der Kirche für den Einzelnen keine Möglichkeit war, irgendein Wissen zu erwerben; was Ostwald als Ziel unserer Zeit hinstellt, die Schöpfung einer internationalen Vereinigung und Richtung aller wissenschaftlichen Tätigkeit, das geht sehr weit über alle Aufgaben hinaus, die die Kirche sich einst stellen konnte und wollte; das ist nicht mehr ein Ersatz der ehemaligen kirchlichen Einheit, das will zum ersten Male eine geistige Einheit werden.

Nicht in der K i r c h e, die sich fast immer mit den Unterdrückern des Volkes vertrug, lagen Keime zu sozialen Taten, sondern nur im Evangelium, das die gemeinsame Gotteskindschaft lehrte; aber auch diese Keime wurden erstickt, zuerst durch die Erwartung des neuen Reichs, dann durch die Jenseitigkeit aller Verheißungen. Was immer die angewandte Wissenschaft leistet oder leisten will, um die soziale Lage der Menschen zu verbessern, das ist also wieder kein bloßer Ersatz für die theoretische Volksfreundlich-

keit der alten Kirche. Vollends die Behauptung, daß der Monismus das Gemüt befriedige, also auch das metaphysische Bedürfnis, ist Täuschung oder Selbsttäuschung. Wohl gibt es verhältnismäßig gefühlsarme Religionen, wie besonders der Calvinismus gegenüber dem Katholizismus eine darstellt; aber der kindliche Wunsch nach einer Zugehörigkeit zu einem Vater im Himmel wird auch da noch befriedigt, wo dieser Vater als ein gar gestrenger Herr und Richter vorgestellt wird. Ich muß zugestehen, daß der religiöse Mensch Glücksstimmungen kennt, für welche der Monismus keinen Ersatz gewähren kann; die Frage scheint mir nur, ob die harte, an sich lieblose Wissenschaft berechtigt ist, ihren Jüngern ähnliche Glücksstimmungen vorzulügen, und geschähe es in der wohlwollendsten Absicht. Ich möchte den Unterschied der Stimmungen an einem Beispiele deutlich machen, das nicht so niedrig ist, wie es im ersten Augenblicke erscheinen mag; auch der fromme Denker Pascal hat sich — irrtümlich — zur Empfehlung des Glaubens auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung berufen. Wer in der Lotterie spielt und die naturgesetzlichen Bedingungen des für ihn günstigsten Falles gar nicht kennt, wer dazu mit optimistischer Einbildungskraft seinem Glücke vertraut und einen großen Treffer mit Sicherheit erwartet, der genießt unbestreitbar im Bauen von Luftschlössern ein beneidenswertes Gefühl; wer die Gesetze der Wahrscheinlichkeitsrechnung kennt, die verschwindend geringe Aussicht auf einen großen Treffer, wer dazu von Hause aus zum Pessimismus geneigt ist, der besitzt dieses Glücksgefühl nicht und tut gut daran, sich an dem Lotteriespiel gar nicht erst zu beteiligen. Ich habe in diesem Beispiele absichtlich den Unterschied zwischen Optimismus und Pessimismus hinzugefügt, weil er vielleicht auch beim Glauben an das Jenseits eine entscheidende Rolle spielt. Wer das Heil der Welt vom Monismus erwartet, ist auch ein Optimist; die Wissenschaft, mit der sich der Monismus so gern identifiziert, weiß von solchen Stimmungen ebensowenig wie die nüchterne Wahrscheinlichkeitsrechnung.

Ostwald erblickt im Monismus auch darin einen Religionsersatz, daß die Einsicht in den naturgesetzlichen Ablauf des Lebens das Altern und den Tod leicht und schön macht, sich zum Bepredigen von Geburt und Ehe mindestens so gut benützen läßt wie ein Dogma, kurz die edelsten sozialen Regungen instinktiv werden läßt. Namentlich im Gegensatze zu den Schrecken vor ewigen Höllenstrafen rühmt Ostwald den friedvollen Lebensabschluß des Monisten, der an eine Fortdauer nicht glaubt. „So wirkt der Gedanke, nur ein Tropfen an dem Mühlrade des Lebens zu sein, der bestimmt ist, nach vollbrachtem Umlauf einzutauchen in die Flut der Ununterschiedenen, nichts weniger als trostlos und niederdrückend, sondern vielmehr klärend und beruhigend auf ihn, wie die Aussicht auf einen tiefen

und traumlosen Schlaf am Abend eines langen, reich mit Leid, Arbeit und Glück erfüllt gewesenen Tages" (S. 105). So eigentlich resignierte Worte beweisen, daß Ostwald den Weg zurückgefunden hat zu der Weisheit, die vor den turbulenten Materialisten des Vormärz Goethe gelehrt hatte, und vor Goethe Spinoza.

Siebenter Abschnitt

Das junge Deutschland – 1848 – Von Gutzkow zu Keller

Erst ungefähr zweihundert Jahre nach dem neuen Frankreich gab es endlich auch ein neues, ein junges Deutschland. Die Entwicklung des Materialismus im 19. Jahrhundert hat uns nicht losgelassen, bis wir plötzlich eine Schrift nennen mußten, die im ersten Jahre des Weltkriegs erschien. Es ist Zeit, den geschichtlichen Faden wieder aufzunehmen und zu den Streitern des Vormärz zurückzukehren. Jetzt zu den Dichtern oder doch zu den Schriftstellern, die sich des Thrones der Poesie bemächtigt hatten.

Das junge Europa

Das „junge Deutschland" war, ohne Frage, eine rein politische, übrigens eine internationale Erscheinung; der ausgezeichnete Agitator Giuseppe Mazzini (geb. 1805, gest. 1872), den man bald einen ausgezeichneten Staatsmann nennen wird (weil die Karte Europas vielfach — im Jahre 1918 — nach seinen Prophezeiungen geändert worden ist), hatte nach der Julirevolution als eine Art von republikanischem Geheimbund das „junge Europa" gegründet, von dem „la giovine Italia", „das junge Deutschland" usw. nur Teile waren. Der Begriff des dichterischen und journalistischen „jungen Deutschland", in welchem sich neue Talente (wie Gutzkow, Laube) verbanden, erhielt seinen Namen wie zufällig durch die Widmungsworte der „Ästhetischen Feldzüge" (1834) von Wienbarg, umfaßt eine sehr ungenauen Vorstellung und ist freilich durchaus nicht identisch mit dem Mazzinischen, republikanischen „jungen Deutschland", das seine Tätigkeit, lärmend und kurzlebig, auf die deutsche Schweiz beschränkte. Wie viele Fäden aber zwischen dem politischen und dem literarischen „jungen Deutschland" dennoch hinüber und herübergingen, das werden wir genau niemals erfahren, weil die Akten der Prozesse vom deutschen Bundestage 1848 (auf Anordnung Schmerlings) vernichtet worden sind.

Wir werden bald vernehmen, wie der völlig ungeistige, literarisch mindestens indifferente König von Preußen, der alte Friedrich Wilhelm III., zu einer Parteinahme gegen das „junge Deutschland" und zugleich gegen

die angeblich religionsfeindlichen Ideen des vor kurzem verstorbenen Hegel gehetzt wurde. Einstweilen will ich einige Züge des Bildes zu berichtigen suchen, das wir uns von dieser Gruppe deutscher Schriftsteller zu machen gewöhnt worden sind; falsche Züge, die die bekanntesten Geschichtschreiber gezeichnet haben, die Politiker sowohl als die Germanisten. Die Sybel und Treitschke waren auf das Dogma Bismarck eingeschworen und taten ihr Möglichstes, um die „Juden" — zum eigentlichen „jungen Deutschland" gehörte kein einziger Jude — verächtlich zu machen, welche für demokratische Einigung Deutschlands schwärmten; Georg Brandes wiederum, unbedingt demokratisch eingestellt, hatte zu wenig Interesse für Deutschland, um die um Gutzkow nach Gebühr zu würdigen; und Julian Schmidt endlich, ein Offiziosus der neuen „Realisten" Freytag, Auerbach und Ludwig, beschimpfte den vermeintlichen Idealisten Gutzkow, weil der verbohrte Schmidt nicht sah, daß diese Stürmer und Dränger des „jungen Deutschland" — fast genau so wie sechzig Jahre vorher die großen Stürmer und Dränger — einen Naturalismus der Wortkunst in Form und Inhalt vorbereiteten, nur leider nicht solche Kerls waren wie der junge Goethe.

Dieses neue Geschlecht hatte sich nun gewiß an Heine und Börne gebildet, mittelbar an Frankreich; journalistisch mehr an der Leidenschaftlichkeit Börnes, dichterisch (d. h. in der kecken Verherrlichung der freien Liebe) mehr an Heine. Wenn aber auch Heine gelegentlich den Vorteil zu benützen verstand, den die Gefolgschaft der damals Jüngsten ihm gewährte, so gehörte er nicht zu der neuen Schule, war von ihr durch sein etwas höheres Alter und durch seinen schon gefestigten Dichterruhm geschieden. Es war eine infame Heuchelei der Behörde, daß sie — als die Verfolgung des „jungen Deutschland" begann — den Namen Heine an die Spitze derer setzte, die man vernichten wollte; es war dem rücksichtslosen Metternich nur darum zu tun, die Gegner der Monarchie zu treffen; es machte sich aber besser, wenn man als Verteidiger der Religion und der Sittlichkeit auftrat, und da als Gegner von Religion und Sitte niemand in Deutschland so bekannt und verrufen war wie Heine, schien es bequem — im Widerspruch zu allen Rechtsbegriffen —, die neue Schule unter dem Vorurteile leiden zu lassen, das die Denunzianten schon lange gegen Heine geweckt und genährt hatten. Um so besser, wenn der ungeheuerliche Beschluß des Bundesrats auch den gefürchteten Heine selbst für alle Zukunft mundtot machte.

Sicherlich waren hier der „aristokratische" Dichter Heine und der demokratische Politiker Börne, dort diese beiden schon berühmten Juden, die einander tödlich haßten, und die Neulinge des jungen Deutschland doch einig im Zorn gegen die kirchliche Reaktion der Zeit, die mit der heiligen

Alliance begonnen hatte und die nach der Julirevolution von dem Wiedererwachen des Geistes von 1793 zitterte. Aber in der entscheidenden Frage wäre ein Gegensatz zwischen den Älteren und den Jüngeren nicht zu übersehen gewesen. Heine war — wie wir schon gelernt haben — mittelbar und unmittelbar ein Schüler Hegels; er berief sich auf Hegel, als er den Franzosen den Atheismus als die große Philosophie Deutschlands vortrug, er berief sich wieder auf den Supranaturalismus — wenn nicht auf Hegel selbst — als er, krank und körperlich gebrochen, zu irgendeinem Gotte zurückkehrte. Das junge Deutschland jedoch stand zwar mit seinem Atheismus noch im Sprachbanne der Junghegelianer, benützte deren Terminologie, war aber wesentlich viel mehr abhängig von dem französischen, sozialistischen Saint-Simonismus (von dem freilich auch Heine hergekommen war) und zugleich schon von dem noch nicht erloschenen Materialismus des 18. Jahrhunderts, der — zunächst bei Laube — zu einem literarischen Naturalismus oder Realismus führte. Das, was man unter der unfreundlichen Bezeichnung „Hegelei" versteht, war im jungen Deutschland, fast sofort nach Hegels Tode, überwunden.

Da war es nun eine neue und bewußte Infamie der Dunkelmänner, daß sie Gutzkows „Wally" dem verhaßten Hegel auf sein Schuldkonto schrieben. Es wurde schon damals gemunkelt, daß der völlig ungeistige König von Preußen sich persönlich für eine Verfolgung des Buches eingesetzt hatte. Wir wissen jetzt, durch Johannes Proelß (S. 630 ff.), auf welchem Wege die Mucker an den König herankamen. Die literarische Denunziation hatte Menzel besorgt, die politische und kirchliche Denunziation besorgte der fanatische Theologe Hengstenberg, der ganz rückständige Gegner jedes Vernunftgebrauchs, in seiner einflußreichen, nicht ohne Gelehrsamkeit geschriebenen „Evangelischen Kirchenzeitung". Hengstenberg hatte schon vor Menzel den Kampf gegen Heine und gegen das junge Deutschland unternommen, mit der Tendenz, die Lehrfreiheit — für welche Menzel immer eingetreten war — für die Verwegenheiten der Jungen verantwortlich zu machen. Es gibt übrigens zu denken, daß dieser Hengstenberg und der Franzosenfresser Menzel Duzfreunde waren. In der „Kirchenzeitung" wurden nacheinander Heine, Mundt und Gutzkow dem preußischen Staate denunziert. Gutzkow, der durch seinen prüfenden Geist und durch seine Vielgeschäftigkeit bereits so ungefähr der Führer der Jungen geworden war.

Gutzkow

In England, in Frankreich und in Deutschland erblickt man als Führer zur Aufklärung oft Geister zweiten und dritten Ranges, die nicht die philosophische Kraft besaßen, ihre Skepsis gegen die Grenzmöglichkeiten des Denkens selbst zu richten, und nicht die poetische Kraft, tendenzlos zu

gestalten. So mag man die Dichtung Karl Gutzkows niedrig bewerten — ich glaube, daß er unterschätzt wird —, er bleibt dennoch gerade für die Zeit nach der Julirevolution der zielbewußteste, tapferste und geistig beweglichste Wortführer der Freiheiten, die man damals Emanzipationen nannte; er kämpfte mit seiner Feder für die Emanzipation der Frau und des Fleisches, des Bürgertums und der Juden, nicht zuletzt für eine Emanzipation von Gott.

Karl Gutzkow (1811—1878) war noch sehr jung, als er, lange vor der Veröffentlichung seiner besten Schriften, zwar nicht das anerkannte Haupt, aber doch beinahe der politische, journalistische, mitunter auch nur buchhändlerische Leiter des „jungen Deutschland" wurde. Er hatte den Bundesstaat, dem er als Berliner durch seine Geburt angehörte, das Königreich Preußen, „jenen bewunderten Ausdruck für das Bestehend-Wirklich-Vernünftige", schon mehrfach durch seine Freigeisterei gekränkt, die Geistlichkeit oder die „Glattgescheitelten" durch Zeitungsaufsätze gegen sich aufgebracht, da er 1835, eben erst vierundzwanzig Jahre alt, den Sturm der Staatsmänner, die nur Polizeileute waren, gegen sich und gegen das junge Deutschland heraufbeschwor. Durch seinen kleinen Roman „Wally die Zweiflerin", der nur durch sehr verschwenderischen Druck auf den Umfang von zwanzig Bogen gebracht und so zensurfrei gemacht werden konnte. Der Roman, der uns wegen seiner Tendenz und wegen seiner unmittelbaren Folgen angeht, war ein Versuch mit untauglichen Mitteln, „Werthers Leiden" zu überbieten. Der Held ist eine Frau, die sich in unsinnlicher Leidenschaft für einen kaltherzigen Mann verzehrt, tief religiös, ohne positive Religion, haltlos wird und als Selbstmörderin endet. Die Fragen der Sinnlichkeit, des religiösen Zweifels und des Selbstmordes werden in Gesprächen, Tagebüchern und einer Abhandlung — diese ist das Hauptstück — sehr geistreich behandelt; die Fabel ist schlecht erfunden, bis hart an die Grenze der unfreiwilligen Komik: so wenn der Skeptiker an einem Tage nebenher fünf Duelle ausficht, so in der Episode vom gespenstischen Trommler. Erinnern wir uns der Zeitumstände, die den jungen Schriftsteller vermochten, den religiösen Zweifel zum Motive einer Dichtung zu machen und eine Frau zum Opfer des Zweifels.

„Wally"

Daß David Strauß im gleichen Jahre 1835 sein metaphysisch-rationalistisches „Leben Jesu" veröffentlichen würde, konnte Gutzkow noch nicht wissen, während er seinen Roman in drei Wochen hinschleuderte; wenn Gutzkow auch ein Polyhistor war, die neuesten religiösen Ketzereien aufmerksam verfolgte und eben im Begriffe war, mit einem Auszuge aus den Wolfenbüttler Fragmenten in diese Kämpfe einzugreifen. Dem jungen Europa, dem jungen Deutschland schien die Dichtung an die Stelle des

Glaubens getreten zu sein, Goethes Faust an die Stelle der Evangelien. Auch Gutzkow ging nicht von Theologie aus, sondern von Literatur. George Sand hatte es ihm angetan, besonders durch ihren faustischen Roman „Lelia". Und da gab es in dem heißen, an Wein, Getreide und Verwegenheit gesegneten Jahre 1834 gleich drei literarische Ereignisse, die zu verkünden schienen, daß auch in Deutschland, wo bis dahin das Lesen des Faust allen Mädchen verboten war, das neue Weib erwachte. In diesem einen starken Jahre 1834 (der Schauplatz war Berlin, sogar das gleiche Viertel von Berlin; Proelß hat auf diesen Umstand in seinem „Jungen Deutschland" hingewiesen) schrieb Varnhagen die Vorrede zu dem Buche der Rahel, schrieb Bettina die Einleitung zu ihrem philologisch ungenauen und doch so echten und schönen Briefwechsel mit Goethe, stach sich Charlotte Stieglitz den Dolch ins Herz.

Es wäre die übliche Selbsttäuschung der konstruierenden Literaturgeschichte, wollte ich einen einheitlichen Gedanken in den Quellen zu einer Schrift entdecken, die selbst keine Einheit besitzt. „Wally die Zweiflerin" ist keine Dichtung aus dem Vollen; und die drei Frauen — außer einigen anderen, unter ihnen ein Mädchen, das Gutzkow lieb hatte —, die den Dichter angeregt hatten, sollen nicht auf die gleiche Formel gebracht werden. Nicht einmal religiöse Freidenkerei war allen gemeinsam. Bettina verkündete die unchristliche pantheistische Religiosität des „letzten Heiden", Rahel stammte aus dem Kreise der aufgeklärten Berliner Juden und war Indifferentistin;*) Charlotte Stieglitz hatte von ihren Backfischjahren her eine Neigung zum Pietismus behalten. In der Zeit seiner Denunziationswut richtete Menzel seine Angriffe bezeichnenderweise auch gegen Bettina, Rahel und Charlotte. Nur in einem Punkte freilich, der die Katastrophe in der Fabel des Romans bilden sollte, war eine gewisse Übereinstimmung zwischen den drei Frauen: in der Frage, ob der Selbstmord gestattet oder gar heroisch sei. Bettina, Goethes „Kind", des Schöpfers von Werther und Ottilie, war allerdings zu gesund und lebenslüstern, um vom Selbstmorde nicht als von einem Fürwitz und einer Schwäche zu sprechen; aber auch sie hatte das Buch über ihre Freundin geschrieben, die Günderode, eine Selbstmörderin. Rahel hatte den Freitod ohne jeden Vorbehalt gerechtfertigt; „ich mag es nicht, daß die Unglückseligen bis auf die Hefe leiden." So schrieb sie nach dem Selbstmorde ihres Freundes Heinrich

*) Der Einfluß der ganz areligiösen Rahel und ihres (hinter hoffähigen Formen) eigentlich cynischen Gatten Varnhagen kann nicht leicht überschätzt werden; mit durch sie beide ist die Berliner Gesellschaft so „verwegen" geworden, wie Goethe sie fand. Es war mehr als bloß theoretische Emanzipation der Sinne, es war gottlose, diesseitige Sinnenfreudigkeit, wenn Rahel in immer neuen Wendungen ihre Briefe ausklingen läßt in die unchristliche Seligpreisung: „Seid gepriesen, liebe Sinne!"

von Kleist; und die göttliche Güte werde nicht gerade nach einem Pistolenschusse ihr Ende erreicht haben; „ich freue mich, daß mein edler Freund das Unwürdige nicht duldete." Ähnlich hatte sie schon den Schlachtentod des anderen Freundes, des Prinzen Louis Ferdinand, als einen freiwilligen Tod gepriesen, den er gesucht hätte. Vollends Charlotte hatte die Tat getan, anstatt so oder so darüber zu grübeln oder zu schreiben; an ihrem Grabe hatte der Pastor schablonenhaft von der Verirrung eines krankhaften Gemüts geredet. Auch brachte man schon damals Charlottens Tat mit Rahels Ketzereien über den Selbstmord in inneren Zusammenhang.

Die Tat Charlottens ist seit achtzig Jahren immer wieder besungen worden als ein erhabener Opfertod für den geliebten Gatten, den schäbigen Dichterling, Oberlehrer und Bibliothekar Stieglitz. Diese Legende hat sich im Widerspruche zu allen Zeugnissen bis zur Stunde erhalten. Die Legende ist von Theodor Mundt aufgebracht worden, dem Mitgliede des jungen Deutschland, dem Hausfreunde des Ehepaares Stieglitz, dem Manne, der die unglückliche Charlotte mit einiger Leidenschaftlichkeit geliebt hat; Mundt bildete diese Legende aus, um seine Freundin mit einer Märtyrerkrone zu schmücken, vielleicht auch in ehrlicher Absicht, um aus dem Tode der Frau noch das Beste für den „Witwer" herauszuholen. In Wahrheit wird wohl die Ehe Charlottens ein anderes Martyrium gewesen sein: die Verbindung einer geistig nicht hervorragenden, aber hochstrebenden, seelenvollen und charaktervollen Frau mit einem eingebildeten, gemeinen und selbstsüchtigen Philister. Der Literarhistoriker muß sich mit Vermutungen begnügen; der Dichter der „Nora" und der „Hedda Gabler" hätte die Psychologie dieser Ehe entwirren können. Wie das schwärmerische Mädchen sich mit dem Studenten Stieglitz verlobte, dem seine Freunde eine große Dichterzukunft voraussagten; wie die Dichterbraut demütig zu ihrem Heinrich aufblickte und fünf Jahre wartete, bis er sein Staatsexamen gemacht, eine Anstellung erhalten hatte und sie heiraten konnte; wie er ihr brieflich und mündlich in wohlgesetzten Worten das Opfer vorhielt, das er ihr brächte; wie er, unbefriedigt von seinem Berufe und unbefriedigend in seinen schriftstellerischen Leistungen, dazu körperlich kränkelnd, ihr die Schuld an seinem verpfuschten Leben aufbürdete und täglich unerträglicher wurde; wie Charlotte die Überzeugung gewinnen mußte, sie wäre ihm eine Last, und wie er sie, fast verbrecherisch, in diesen Vorstellungen zu bestärken suchte; wie sie in ihrer Liebe und Güte, weil sie sich doch für unheilbar krank hielt, zu dem Entschlusse kam, lieber mit einem Schlage zu sterben, anstatt die gegenseitige Quälerei zu verlängern. Ihr rührend liebevoller Abschiedsbrief enthält kein Wort, mit dessen Hilfe man die Legende Mundts bekräftigen könnte. Wenn man richtig liest. Sie mache keine Vorwürfe;

in dem Unglücklichsein liege oft ein wunderbarer Segen; es werde viel besser mit ihm werden. Ein armes Weib, das das Leben nicht länger ertragen kann; das noch im Tode zu gütig ist, ihrem Manne die Lebenslüge zu stören.

Gutzkow schrieb bald darauf in einem Zeitungsaufsatze: „Seit dem Tode des jungen Jerusalem und dem Morde Sands ist in Deutschland nichts Ergreifenderes geschehen, als der Tod der Gattin des Dichters Heinrich Stieglitz. Wer das Genie Goethes besäße und es aushalten könnte, daß man von Nachahmung sprechen würde, könnte hier ein Seitenstück zum Werther geben." Er glaubte wahrscheinlich selbst nachher, sein Roman „Wally" wäre ein Seitenstück zum Werther, und verteidigte seine Jugendarbeit noch als reifer Mann just gegen die ästhetischen Einwürfe; es war aber nur eine Reihe schlechter Novellenfragmente, um eine religionsphilosophische Abhandlung herum geschrieben. Ich glaube mich an den Wiederabdruck von 1852 halten zu dürfen, weil der Verfasser da in der Vorrede versichert, er habe das Korpus delikti zur Bequemlichkeit der Neugierigen neu herausgegeben und „nur einige wenige unwesentliche Dinge geändert". Gutzkow nennt da wieder Charlottens Tod die Veranlassung seines Buches, scheint sich für einen Vorgänger von Ruge und Feuerbach zu halten und mischt (in der Vorrede fast noch mehr als in dem Romane) die Stile von Jean Paul und George Sand, von Heine und Börne durcheinander.

Die eigentliche Fabel ist einer ausführlichen Wiedergabe nicht wert: Wally schließt so etwas wie eine übersinnliche Ehe (das matrimonium ist weder ratum noch consumatum noch consecratum) mit dem blasierten Skeptiker Cäsar; sie bleibt ihm treu und heiratet einen schurkischen italienischen Diplomaten; sie lebt in Paris und erduldet Gräßlichkeiten; Cäsar entführt sie nun, und sie hausen zusammen; eine reiche Jüdin tritt dazwischen, und Cäsar heiratet die reiche Jüdin; Wally kann ohne Religion und ohne den Freidenker Cäsar nicht weiter leben; sie sticht sich einen Dolch ins Herz. Goethes „Werther" schließt mit den Worten: „Handwerker trugen ihn. Kein Geistlicher hat ihn begleitet." Gutzkows Seitenstück schloß tendenziös: „Sie wurde mit Gepränge bestattet. Die, welche am Grabe standen, beweinten nicht sie selbst, sondern ihre Jugend."

Aber die Freigeisterei, daß man die Selbstmörderin nicht beweine, war nur eine Nebententendenz des Romans. Die Hauptsache blieb der Angriff auf die Kirche. Daß Gutzkow auf die Denunziation Menzels bald darauf (in seiner „Appellation an den gesunden Menschenverstand") leugnete, Staat oder Kirche beleidigt zu haben, daß er behauptete, er wollte demnächst den Glauben schildern, wie er in der Wally den Zweifel geschildert hätte, daß er sich sogar, um auf die Richter günstig zu wirken, einige Nebens-

arten abpreßte (von quellenden Tränen beim Klange der Orgel, von Sterbenden, die das Bild des Heilands mit erblassenden Lippen küssen), das wird ihm niemand übelnehmen, der eine ähnliche Vorsicht bei fast allen älteren Freidenkern beobachtet hat. Ich werde auf diesen Kampf zwischen dem Denunzianten Menzel und dem Journalisten Gutzkow noch eingehend zurückkommen. Schlimmer als die bewußte Vorsicht des bedrohten Gutzkow scheint mir die unklare Vorsicht, mit der er schon beim Niederschreiben des Romans seine Heldin dargestellt hatte; als ob er sich mildernde Umstände sichern wollte. Aber diese Unklarheit ist eben — fast hätte ich „leider“ gesagt — keine Verstellung, keine Verlogenheit. Was uns heute, noch nicht drei Generationen später, auf die Nerven fällt, nicht nur in der „Wally“, sondern auch bei der atheistischen Religionsspielerei Heines, das war ja eben damals das wirre Ideal, das unter dem Namen des St. Simonismus die besten Köpfe und die biedersten Herzen des jungen Europa erfüllte: die freie Reaktion der Volksfreunde gegen den Rationalismus der großen Revolution und gegen den Blutrausch der napoleonischen Kriegszeit; die tyrannische Reaktion der Heiligen Alliance strebte nach einer Rückkehr zu der Kirche und zu dem Staate des Mittelalters, diese freie Reaktion war nicht ganz ohne Neigung zu einer mittelalterlichen Romantik, aber alles sollte neue Gestalt gewinnen: Religion, Nationalität, Gesellschaft. Wir haben ja schon gesehen, wie diese frei-reaktionäre Bewegung des St. Simonismus in Frankreich auseinanderging: in den eigentlichen Sozialismus und in die Sehnsucht nach einem reformierten, volksbeglückenden Katholizismus, wie beide Richtungen in den letzten Zielen des Positivismus zusammenflossen. Wir werden noch sehen, wie die deutschen Regierungen (d. h. die Agenten Metternichs) das junge Deutschland verfolgten und hetzten, weil sie eine Witterung von dem Zusammenhange hatten, der zwischen den politischen, sozialen und literarischen Bestrebungen des jungen Europa bestand.

Ein Spielen mit dem Gottesbegriff und der Aufgabe einer Religionsgründung lag also in der Luft und kann daher bei dem jungen Gutzkow um so weniger überraschen, als er die Phantasie von einem freigeistigen und sozialen Papste in reifen Jahren wieder aufnahm, in dem wunderlich großen Romane „Der Zauberer von Rom“. Halten wir für unseren Zweck nur das Eine fest: Wally ist eine Zweiflerin, aber wir sollen sie uns als eine tiefreligiöse Natur vorstellen. So oft auch nur im Plauderton Fragen des Glaubens berührt werden, fließen Wallys Tränen „aus dem Weihebecken einer unsichtbaren Kirche. Die Gottheit ist nirgends näher, als wo ein Herz an ihr verzweifelt. Wally war unglücklich, wenn sie an den Glauben ihrer Kindheit dachte.“ Die schlimmsten Verdächtigungen, die nachher zur Verfolgung des Buches führten, hätten von einem scharf-

sinnigen Ankläger wahrscheinlich mit gutem Rechte begründet werden können; so wie Wally aber von Gutzkow geschildert wurde, war ihr Gefühl eher Verzweiflung als Zweifel an Gott; und von gesunder Sinnlichkeit keine Spur: ihre Gewissensehe mit Cäsar wild, aber ganz platonisch. „Sie litt an einem religiösen Tick, an einer Krankheit, die sich mehr in hastiger Neugier als in langem Schmerze äußerte." Es war eine metaphysische Krankheit. In ihrem Tagebuche – Gutzkow hat es nach dem Muster von Rahel geschrieben – balgen sich atheistische und deistische Gedanken. Das zwanzigjährige Mädchen hat so viel gelesen wie der vierundzwanzigjährige Alleswisser Gutzkow. Die Wolfenbüttler Fragmente versetzen sie in die beste Laune; der Haß des Verfassers gegen die Priester steckt sie an. „Aus jenem kleinen christlichen Senfkorn ist ein ganzes Senfpflaster geworden, das der gesunden Vernunft die brennendsten Blasen zieht." Aber dann ist Wally doch nicht von Reimarus befriedigt; die heutige wissenschaftliche Bildung könne sich mit einer Naturreligion kaum noch begnügen. Sie quält sich mit den Mysterien des Christentums. „Rahel war eine Jüdin. Was hatte diese Frau nötig, sich mit Gedanken zu quälen?" Auch in der letzten Zeit, zum Selbstmorde bereit, wird sie noch von religiösen Sophismen geplagt. Und im Tode liegt sie nicht lächelnd und ruhig da, sondern mit krankhafter Verzerrung ihres schönen Antlitzes und einem Ausdrucke der Verzweiflung in den starren Augen.

Es ist kein Zufall, es liegt im Plane Gutzkows, es steht in Zusammenhang mit der neuen Frauenemanzipation, durch die die Welt wieder einmal erlöst werden soll, daß das Weib an ihrem religiösen Zweifel zugrunde geht, die ihr nahestehenden Männer (außer Cäsar noch einer, der das Christentum eine Latwerge aus hundert Ingredienzien nennt) jedoch sich in ihrem Unglauben sehr behaglich fühlen.

Worüber Wally nicht hinweg kann, das ist das Glaubensbekenntnis Cäsars, das – ich wiederhole – im Romane ein breites Einschiebsel ist, in dem dichterischen Plane ein Motiv mehr, im Kopfe Gutzkows aber wahrscheinlich das Stück, um dessentwillen er den Roman schrieb. Wenn ich Geringes mit dem Wertvollsten vergleichen darf: wie Lessing seinen „Nathan" schrieb, um die Parabel von den drei Ringen wirksam von seiner alten Kanzel vortragen zu dürfen. Das Verhältnis ist also ungefähr folgendes: was in Gutzkow dichtet, was eigentlich nur der Zeitgeschmack ihm diktiert, das ist die religiöse Sehnsucht Wallys, an der sie stirbt; was in Gutzkow denkt, das spricht sich in seinem Glaubensbekenntnisse aus. Denn Cäsar ist Gutzkow, wie er vor dem Spiegel steht.

„Religion ist Verzweiflung am Weltzweck." Bei steigender Aufklärung werde jede positive Religion unmöglich; in den dogmatischen

Systemen der Theologen gebe es Kapitel, die sich besser für Grimms Kindermärchen oder für Tausendundeine Nacht schicken würden. In diesen Unförmlichkeiten tiefsinnige Keime einer urweltlichen Offenbarung zu finden, das heiße von einer kindischen Ansicht eine ernsthafte Anwendung machen. Das Heidentum wird sehr hoch, Jesus Christus ziemlich tief gestellt: er sei der edelste, aber nicht der größte Mensch gewesen, gefallen sei er als ein Opfer seiner falschen Berechnung und innerlichen Unklarheit. Jetzt sei die Kirche eine neue Art von Heidentum. „Man hatte Jesus gegen seine Absicht zum Stifter einer Religion machen wollen. Jesus hatte sich gerächt . . . Das Christentum war nun doch ein Reich von dieser Welt geworden." (In dieser ganzen Kritik Jesu und seiner Jünger gibt Gutzkow nur den langgeplanten Auszug aus der „Schutzschrift", die Reimarus, tapfer in dem Verstecke der Anonymität, just hundert Jahre vorher niederzuschreiben angefangen hatte.) Die Reformation habe für das Christentum alles getan, aber nichts für die Wahrheit und den gesunden Menschenverstand. Der Deismus, den Gutzkow von der bewunderten Naturreligion zu unterscheiden scheint, sei bald zu frivol, bald zu witzig gewesen, um dem Christentum merklichen Abbruch zu tun. (Der englische Deismus war weder frivol noch witzig.) Schöpferisch wäre erst die Negation der Revolution. Der Supranaturalismus der deutschen Philosophie mache aus seinen Ahnungen ein System; einige seien freidenkerisch, aber niemand habe den Vorhang der Lüge weggerissen. Hegel helfe noch am weitesten, weil er das Christentum historisch verstehen lehrt, es in die Vergangenheit rückt.

Und nach allen diesen Radikalismen aus dem 18. und dem 19. Jahrhundert endet das Glaubensbekenntnis Cäsar-Gutzkows mit einem ungewollten Widerspruch. Was als neuer Sozialismus aus Frankreich herübergekommen sei, wird gröblich beurteilt: St. Simonismus kränkle an der Philosophasterei, wie Lamennais am Katholizismus. Also wird der neueste Versuch, dem politischen, unchristlichen, aber nicht gottlosen Zeitalter etwas wie eine Religion zu bieten, abgelehnt. Aber auch Cäsar-Gutzkow möchte nicht als verneinender Geist erscheinen, möchte irgendeine Religion der Zukunft erfinden oder vortäuschen, und wenn er sie sich aus den Schreibfingern saugen müßte. „Wir werden keinen neuen Himmel und keine neue Erde haben; aber die Brücke zwischen beiden, scheint es, muß von neuem gebaut werden."

In seiner Verteidigungsschrift „Appellation an den gesunden Menschenverstand" (1835) hat Gutzkow den gleichen Weg der Unwahrhaftigkeit eingeschlagen, wie etwa im vorhergehenden Jahrhundert der viel mächtigere Voltaire: ein Angriff auf die Kirche sei nicht im entferntesten bezweckt worden. Doch ein wesentlicher Unterschied ist nicht zu übersehen. Das

Positive, das das neue Geschlecht versprechen zu müssen glaubte, hatte mit der Staatsreligion gar nichts mehr zu schaffen, stand ungefähr auf dem gemeinsamen Boden der im Grunde unchristlichen deutschen Philosophie seit Kant, wohlgemerkt auf dem Boden ihrer esoterischen Lehre. Was Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft, was Hegel vielfach und was gar Schelling überall vortrug, das ließ sich freilich exoterisch von christlichen Predigern auf der Kanzel selbst verwenden; doch nicht nur Hegel, nein, die gesamte deutsche Philosophie hatte eine Linke herangebildet, die im Unglauben einig war, wenn auch uneinig in der Stellung zu den verschiedenen Systemen; ähnlich hatten die Enzyklopädisten von den englischen Deisten den Indifferentismus und die Toleranz allein gelernt und sich um die erkenntnistheoretischen Fragen nicht weiter bemüht. Der Unterschied aber, der nun nach zwei oder drei Menschenaltern jetzt deutlich wahrzunehmen war, bestand darin, daß die Enzyklopädisten, von denen Rousseau eben auszunehmen ist, politische Ziele nur nebenher und fast unbewußt verfolgten, bei ihren Schriften an eine Wirkung auf die Masse nicht dachten, das Volk verachteten, daß dagegen jetzt der St. Simonismus und mit ihm das ganze junge Europa eine volkswirtschaftliche Aufklärung mit der religiösen verband und das Volk mit einem, freilich noch sehr unklaren, Sozialismus beglücken wollte. Diese Änderung in der Stimmung der angreifenden Freidenker erklärt die Änderung in der Taktik der Gewalthaber, die von der großen Revolution und von der kleinen Julirevolution so gut wie nichts anderes gelernt hatten als Furcht: die Furcht vor neuen Revolutionen. Neu war also die Sorge: die Freidenkerei könnte weitere und weitere Kreise ziehen, könnte ins Volk dringen. Im 18. Jahrhundert hatte man die sogenannte schöne Literatur so gut wie unbehelligt gelassen; jetzt gab der Roman „Wally" dem deutschen Bundestage einen willkommenen Anlaß, in unerhörter Weise auf die Schöngeister loszuschlagen, die die neuen Ideen durch Romane an das Volk, ja selbst an die Frauen, zu bringen suchten.

Menzel und Gutzkow

Es ist gefragt worden, ob die verbündeten deutschen Regierungen einen Zusammenhang zwischen dem jungen Deutschland und dem allerdings sehr revolutionären jungen Europa Mazzinis annahmen und anzunehmen berechtigt waren. Daß eine gemeinsame Organisation vorlag, ist nicht erwiesen worden, ist auch unwahrscheinlich; die gemeinsame geistige Strömung aber leugnen zu wollen, wäre Heuchelei. Und die politische Spionage war gerade damals auf solcher Höhe oder Tiefe (man denke nur an die Tätigkeit des preußischen Generalpostmeisters Nagler, der „so vollkommen Briefe öffnen konnte", daß er dafür geadelt wurde), das junge Deutschland hatte nach der Schweiz und nach Frankreich so viele Briefe zu

schreiben, daß wir nicht daran zweifeln dürfen: die Regierungen haben besser als wir die Fäden gekannt, die zwischen dem jungen Deutschland, der jungen Schweiz, la giovine Italia und la jeune France persönlich, schöngeistig und propagandistisch hinüber- und herüberführten. Alle Akten, aus denen die Wahrheit zu erfahren wäre, sind freilich — wie gesagt — von dem österreichischen Bundestaggesandten Schmerling 1848 verbrannt worden.

Es ist weiter gefragt worden, ob Wolfgang Menzels wütender Angriff auf Gutzkows Roman wirklich eine beabsichtigte Denunziation war oder gar eine von den verbündeten Regierungen bestellte Denunziation. Die stärksten Volkstribunen der Zeit, Heine und Börne, beide (wie Gutzkow) früher Menzels Freunde, beide nicht eigentlich zum jungen Deutschland gehörig, haben Menzel für sein Vorgehen so gründlich ausgepeitscht, daß der Schimpf des Denunziantentums an ihm haften geblieben ist; Treitschkes Versuch einer Rettung konnte dagegen nicht aufkommen, weil Treitschke gegen das junge Deutschland und besonders gegen die beiden jüdischen Außenseiter ungerecht war. Heinrich Heine, ein Genie, leider nicht auch ein Charakter, und Ludwig Börne, noch mehr Charakter als Talent, durch diese Wesensungleichheit zu Todfeindschaft vorherbestimmt, waren 1836 einig in der Brandmarkung Menzels. Börne widmete der Sache ein besonderes kleines Buch „Menzel der Franzosenfresser"; in vornehmer Weise, beinahe ruhig, weist er die Anwürfe Menzels zurück; er preist die Verdienste der französischen Revolution auch um Deutschland in prunkvollen Sätzen. Wer Frankreich hasse oder lästere, aus schnöder Dienstgefälligkeit, der sei „ein Feind Gottes, der Menschheit, des Rechts, der Freiheit und der Liebe, der sei ein Verräter an seinem Vaterlande, welches auch sein Vaterland sein möge". Heftig wird Börne erst, da er Menzels Unverschämtheit erwähnen muß, der ihn einen Überläufer genannt hatte. „Ich nenne ihn keinen Überläufer, sondern einen Überschleicher." Doch selbst im Zorn sagt Börne nicht und denkt nicht daran, Menzel der Käuflichkeit zu beschuldigen; nur Eitelkeit, Schwäche und Unverstand habe ihn zu einem offiziösen Kotsassen gemacht. Wie andere vorher. „Ohnmächtig, sich die Freiheit des Lebens zu gewinnen, flüchteten sie in die Freiheit des Todes. Um nicht länger Gefangene zu bleiben, wurden sie Gefängniswärter." Aus ganz anderem Tone, niederträchtig wie eine Hinrichtung klingt die Antwort Heines, die als Vorwort zum dritten Bande (er sandte sie im Januar 1837 ab) des „Salon" erscheinen sollte, dann aber nach einigen Zensurschwierigkeiten gesondert unter dem Titel „Über den Denunzianten" herauskam. In dieser kleinen Schrift befolgt er selbst die Ratschläge, die er bald nach dem Erscheinen von Menzels Kritik Laube in einem Privatbriefe (23. November 1835) gegeben hatte: in politischen Fragen

bei dem bevorstehenden literarischen Kampfe alle möglichen Konzessionen zu machen, dagegen in den religiösen Fragen auf der protestantischen Denkfreiheit zu bestehen und so die Zustimmung der Philister zu erlangen. „Die Moral ist nur eine in die Sitten übergegangene Religion. Ist aber die Religion der Vergangenheit verfault, so wird auch die Moral stinkicht." Werde die Not groß, so heißt es weiter in demselben Briefe, so werde er selbst gegen Menzel ins Geschirr gehen. „Er ist durch und durch ein heuchlerischer Schurke. Wenn man Stricke schreiben könnte, so hinge er längst. Es ist eine gemeine Natur, ein gemeiner Mensch, dem man Tritte in den Hintern geben sollte, daß ihm unsere Fußspitze zum Halse heraus käme." Und diese Tritte hat Heine in seinem „Vorworte" nicht gespart. Er spricht über das klägliche Haupt des Herrn Wolfgang Menzel in Stuttgart die Ehrlosigkeit aus. „Nächst einer geladenen Pistole hat Herr Menzel nie etwas mehr gescheut als die Ehrlichkeit der Rede; er war immer ein zweideutiger Duckmäuser, halb Hase, halb Wetterfahne, grob und windig zu gleicher Zeit, wie ein Polizeidiener." Er sei zum Laster zu unschön; und in seiner allzuoft geübten Manier (nicht so überzeugend wie sonst) macht sich Heine über das Kalmückengesicht des Deutschtümlers Menzel lustig. Die erste Tugend der Germanen war eine gewisse Treue; „daß er zu den Gegnern überliefe, ist weder dem deutschen Charakter angemessen, noch dem Charakter irgendeines anderen Volkes; aber in diesem Falle noch gar als Denunziant zu agieren, das kann nur ein Schurke." Nach dieser Beschimpfung ist es fast nur noch eine Zugabe, wenn Heine von dem „Privatschelmenleben" Menzels redet und ihm abermals Feigheit vorwirft; Gutzkow hatte Menzel zum Zweikampfe gefordert, Heine hatte die gleiche Pose eingenommen, beide ohne Erfolg. „Herr Menzel ist kein Westfale, ist kein Deutscher, Herr Menzel ist eine Memme." Auf die Judenschelte antwortet Heine mit überlegenem Hochmut, er könne keine Sympathie für die Synagoge hegen. Ihn und seine Freunde aber als Feinde Deutschlands darzustellen, sei ein hinterlistiges Bubenstück. Er bekennt sich zum Deismus. In beweglicher Klage redet er, wie so oft, zu pathetisch und doch ehrlich, von den harten Treppen der Fremde. Wie Börne rühmt er Frankreich als unseren natürlichen Bundesgenossen im Kampfe für geistige Freiheit. „Wer dieses nicht einsieht, ist ein Dummkopf, wer dieses einsieht und dagegen handelt, ist ein Verräter." Wir werden heute, als Geschichtschreiber, auch wenn wir für das junge Deutschland Partei nehmen, bei der Entscheidung darüber, ob Menzel mehr beschränkt oder mehr böswillig war, zu keinem unbedingten Spruche gelangen und uns mit einem non liquet begnügen müssen. G e g e n Menzel spricht, daß Gutzkow damals mit dem Plane umging, eine

große deutsche Rundschau zu gründen, und daß Menzel, der anerkannte Oberschulmeister der Literatur, wie hundert Jahre vorher Gottsched, aus idealen und aus gemeinen Gründen die neue Zeitschrift nicht aufkommen lassen wollte; die denn auch vor dem Erscheinen unterdrückt wurde. Für Menzel spricht seine ganze Kunstfremdheit und seine polternde Art. Gerade sein schlimmstes Kritikerverbrechen, sein Losziehen gegen Goethe, kam sicherlich aus einer ehrlichen Überzeugung; er war dem abgeklärten und resignierten Goethe gegenüber eigentlich nur konsequenter als seine jungen Freunde; es wäre nicht unmöglich, daß er auch bei seiner blutigen Kritik der „Wally" überzeugungstreu die eigenen Interessen mit den allgemeinen verband und ehrlich zu einem Denunzianten wurde. Jedesfalls kam seine Kritik den Herren vom Bundestag sehr gelegen. Heute wissen wir übrigens, daß Menzel irgendwie im Solde Preußens stand, daß er für seine „gute Gesinnung" sich doch auch bezahlen ließ. Wie Heine von der Pariser Regierung eine Pension annahm.

Menzels Kritik erschien im September 1835, noch nicht vier Wochen nach der Ausgabe des Buches unter der Überschrift „Unmoralische Literatur". Mit persönlichen Schmähungen fängt es an; der Berliner Gassenjunge in Gutzkow, seinem einstigen Schüler, sei wieder auferstanden. Er, Menzel, dürfe solche Frechheit und Immoralität nicht ungestraft lassen. Aus Huren und Buben bestehe das junge Deutschland; „krank, entnervt und dennoch jung wankt es aus dem Bordell heraus, worin es seinen neuen Gottesdienst gefeiert hat;" von der französischen Krankheit seien diese Gotteslästerer und Nuditätenmaler angesteckt. Zwischen Unzucht und Gotteslästerung bestehe ein uralter Bund. „Herr Gutzkow hat es über sich genommen, diese französische Affenschande, die im Arme von Metzen Gott lästert, aufs neue nach Deutschland überzupflanzen." In einer Fortsetzung dieses Pamphlets werden die Verleger und die „Edeln" der Nation geradezu aufgefordert, diese Schlange, die im Miste der Wollust sich wärmt, nicht zu dulden und die „neue Rundschau" zu unterdrücken.

Als der österreichische Präsidialgesandte am Bundestag am 10. Dezember 1835 den Antrag stellte, das junge Deutschland mit Polizeimitteln zu vernichten, berief er sich zwar nicht ausdrücklich auf die Denunziation Menzels, aber „die laute Indignation aller Besseren" konnte sich kaum auf eine andere Äußerung beziehen; auch der Gedankengang der Antragsbegründung deckte sich auffallend mit Menzels Anschuldigungen. Die „Edeln" beriefen sich auf die „Besseren". Fünf Schriftsteller wurden genannt: Heine, Gutzkow, Wienbarg, Mundt und Laube. Heine, der sich eine Zeitlang in der Rolle eines Führers des jungen Deutschland gefiel, wurde an die Spitze gestellt, weil er der ungleich berühmtere und gefähr-

lichere war und weil er als Jude, Antichrist, Atheist und Prediger der Sittenlosigkeit zunächst getroffen werden sollte. Dann aber wird besonders aus Gutzkows „Wally" und aus seiner Vorrede zu Schleiermachers Briefen über Schlegels Lucinde (nach Menzels Vorgang) gezeigt, daß eine solche Polemik gegen das Christentum beispiellos wäre; habe doch Gutzkow in seiner Vorrede den Satz verfochten, wie glücklich die Welt sein würde, wenn sie nie etwas von Gott erfahren hätte. Die Tendenz der Präsidialbegründung ist am deutlichsten in folgenden Worten ausgedrückt: „Die schlechte Literatur, die hier gemeint ist, läßt sich wesentlich als antichristlich, gotteslästerlich und alle Sitte, Scham und Ehrbarkeit absichtlich mit Füßen tretend bezeichnen." Der Antrag des Präsidiums wurde angenommen, auch von Preußen, das durch eine Warnung vor der Anarchie, die allen sozialen Verhältnissen drohe, geschreckt worden war. Bekanntlich sollten nicht nur alle schon erschienenen Schriften der fünf Schriftsteller verboten, die Verfasser und die Verleger verfolgt und bestraft werden, sondern auch (was noch keine Despotie und noch keine Inquisition formell gewagt hatte) alle „noch zu edierenden Werke" wurden verboten; freilich, Despotie und Inquisition hatten künftige Werke durch Schafott und Scheiterhaufen ohne Rechtsbeugung unmöglich gemacht.

Zu einer Gefängnisstrafe wurde nur Gutzkow verurteilt. In seinen Verhören verteidigte er sich bald tapfer, bald sophistisch; als er mit einer „milden" Strafe von drei Monaten davonkam (der Staatsanwalt hatte ein Jahr Zuchthaus beantragt), fügte er sich und erreichte es auf Schleichwegen, daß der Staatsanwalt eine Berufung an eine höhere Instanz zurückzog. Johannes Proelß, dessen Buch „Das junge Deutschland" übrigens mir sehr viel neues und wertvolles Material geboten hat, irrt, wenn er mit Gutzkow annimmt, der Prozeß sei nicht nach einer modernen Gesetzgebung, sondern nach Verordnungen aus dem 16. Jahrhundert geführt worden. Die alten Rechte, wie die Carolina, hatten für Verbrechen in bezug auf Religion zwar bereits das Strafmonopol der Kirche beschnitten, verlangten aber immer noch für Lästerung Gottes oder der Jungfrau Maria Strafen an Leib, Leben oder Gliedern. Das Mannheimer Hofgericht wollte in den inkriminierten Stellen weder Gotteslästerung noch Verleitung zur Unzucht erblicken; es erklärte den Angeklagten nur für schuldig, christliche Religionsgesellschaften verächtlich gemacht zu haben; es stellte sich also völlig auf den Standpunkt „moderner" Jurisprudenz, die sich um Bejahung oder Verneinung von Dogmen nicht mehr kümmert und nur noch die angebliche Störung des öffentlichen Friedens ahnden will.

Wenn wir diese Gerichtspraxis mit den grauenhaften Hinrichtungen älterer Gottesleugner oder Ketzer vergleichen, so erscheint uns das Urteil

des Mannheimer Gerichts freilich milde; Treitschke durfte mit ruchloser Kälte sagen: „Von einer ernsten Verfolgung war keine Rede.“ In Wahrheit waren zwar die Strafen erträglicher geworden, aber die Nerven waren empfindlicher. In den sieben Jahren, in denen der Beschluß des Bundestags zu Recht bestand, wurde das Leben der fünf Verfolgten in seinen Existenzmöglichkeiten gestört; es lag nicht an dem guten Willen der Behörden, wenn es nicht völlig zerstört wurde. Mundt und Wienbarg mußten auf ihre akademische Laufbahn verzichten, Laube wurde durch Not in öde Vielschreiberei hineingetrieben, Heine verlor den Mut, sein flackerndes Genie den Aufgaben der Sozialreform zu widmen; und Gutzkow, der stolzeste unter ihnen, durfte durch seinen Prozeß und durch seinen Kerker dahin gebracht worden sein, wo er, unglücklich bei allem Schaffensdrang, sein weiteres Leben verbrachte, an die Grenze des Verfolgungswahnsinns. Sein Selbstmordversuch von 1865 und wahrscheinlich auch sein furchtbares Ende *) waren doch wohl mittelbare Folgen des Präsidialantrages von 1835.

„Uriel Acosta“

Doch auch seine stärkste Dichtung, das noch heute lebendige und wirksame Drama „Uriel Acosta“, hätte der sonst so wenig plastisch bildende Schriftsteller kaum schaffen können, wenn er nicht eine Glaubensverfolgung am eigenen Leibe erfahren hätte. Es ist wohl kein Zufall, daß Gutzkow beide Male, da er den Acosta-Stoff behandelte, der Gestalt des jüdischen Freidenkers eigene Erlebnisse zugrunde legte. Im Jahre 1834 hatte er die Selbstbiographie Acostas, die jetzt in der hübschen Ausgabe und guten Übersetzung von Alfred Klaar vorliegt, zu seiner Novelle „Die Sadduzäer von Amsterdam“ benützt und sich in der Fabel noch ziemlich eng an die Vorlage gehalten; noch fehlt die (was auch die Gegner sagen mögen) hinreißende Szene, in welcher Acosta seinen Widerruf zurücknimmt, der Aufschrei „Und sie bewegt sich doch!“ Aber schon ist die Geliebte erfunden, um deren willen Acosta widerruft, und zu seinem Mädchen wie zu ihrer ganzen Sippe steht Acosta wie damals Gutzkow zu seiner Braut und zu all den guten Menschen, die ihn um des lieben Fortkommens willen zu Nachgiebigkeiten verleiten wollten. Als er nun 1846, immer noch kein ganzer Dichter, immer noch ohne Musik in der Sprache, doch schon seit Jahren ein mit Recht gefeierter Theaterschriftsteller, den jüdischen Ketzer Acosta zum Helden eines Dramas wählte, des Dramas des Denkermartyriums, da hielt er sich nicht mehr an die wunderliche Selbstbiographie „Exemplar

*) Die Wissenschaft spricht in solchen Fällen gern von Verfolgungswahn und achtet nicht darauf, ob den vermeintlichen Wahnvorstellungen nicht wirkliche Verfolgung durch den Staat oder durch private Erpresser vorausgegangen ist. Ich habe Gründe, anzunehmen, daß Gutzkow nicht durch einen Unglücksfall, sondern freiwillig sein Leben verlor.

humanae vitae", auch nicht an seine eigene Novelle, da geheimniste er in die Figur des mißhandelten Juden hinein, was er und seine Genossen in den Jahren der Verfolgung seelisch gelitten hatten. Wiederum ist es nur Tendenzdichtung, wenn er einem Juden freie Reden in den Mund legt, eine Loslösung von seiner Religion, die er einen Christen aussprechen zu lassen nicht wagen durfte; es ist der alte Verkleidungskniff, der von den Religionsgesprächen des Mittelalters bis zu Lessings Nathan immer wieder mit Erfolg benützt wurde. Zufällig gab es jetzt auch schon zahlreiche jüdische Zuschauer, denen es schmeichelte, einmal einen jüdischen Helden oder überhaupt einen edlen Juden auf der Bühne zu sehen; das christliche Publikum jedoch mochte sonst so judenfeindlich sein wie immer, es vergaß seinen Haß, wie im Mittelalter die Leser der Religionsgespräche, und übersetzte sich die jüdischen Freigeistereien gern und leicht ins Christliche, ins allgemein Menschliche. Über die Tendenzdichtung hinauszugehen jedoch scheint mir eben das Persönliche, das von Gutzkow Erlebte, das in dem Schicksale Acostas tief ergreift, auch noch in dem oft getadelten Schlusse. Julian Schmidt, durch Tendenz als Kritiker ebenso behindert, wie Gutzkow als Dichter, hat nebst Freytag und Auerbach die ungerechten Urteile über den Verfasser des „Uriel Acosta" auf dem Gewissen; Acosta sei ein charakterloser Held. Das ist nicht wahrer als der schnöde Witz, der von einem deutschen Juden in Paris gerissen wurde, als das Drama dort entstand: „Lauter Juden und doch keine Handlung." Wir sind an eine feinere Psychologie gewöhnt worden; aber wir verstehen noch heute, daß Acosta, der in einer schwachen Stunde die Sünde am Heiligen Geist begangen hat, sterben muß. „Wer wird mir noch glauben wollen! Nein, wer nicht von Anfang blieb auf grader Straße, der könnte Steine wandeln selbst in Brot, man glaubt' ihm nicht. Die Meinung hat verloren, wer seine Meinung einmal abgeschworen." Ein Schmerz klagt aus dieser Selbstanklage, der aus der Novelle noch nicht vernehmbar war. Gutzkow und seine Freunde vom jungen Deutschland hatten sich anständig benommen, aber Helden, Märtyrer waren sie nicht gewesen; Bestechungen und andere Verführungen hatten sie zurückgewiesen, aber in Worten und Unterlassungen hatten sie ihre Überzeugung gelegentlich verleugnet. Man braucht nur an Laubes Schlauheit in der kritischen Zeit, an Gutzkows Antworten im Verhör zu denken, und an Heines Flucht in frivole Plaudereien. Mit begreiflicher Bitterkeit hat Gutzkow in einer späteren Vorrede zu seinem Drama auf diese Stimmung hingewiesen oder angespielt, aus der der Tod Acostas erst recht notwendig schien: „Das Märtyrertum einer idealen Anschauung des Lebens enthält mehr Leiden und Prüfungen, als derjenige ahnt, der auf seinem Sofa von Konsequenz spricht. Wollt doch nur einmal etwas

Großes in der Welt! Ihr werdet bald finden, daß Überzeugungstreue im großen Stil Phasen hat, die nicht die Phasen einer Stadtverordnetenkonsequenz sind."

Ich habe für die Geschichte der Freidenkerei Gutzkow zum Vertreter des jungen Deutschland gewählt, weil bei ihm mehr als bei den anderen theologische Interessen im Vordergrunde standen. Abgesehen davon, daß diese jungen Leute als Nachfolger der Burschenschaft im Herzen deutsch und imperialistisch waren, nur aus Verzweiflung sich republikanisch gebärdeten, fühlten sie sich in ihrer Gottlosigkeit hoch erhaben über den alten theologischen Katzbalgereien und wollten als Schriftsteller einer neuen Gesellschaft und einem neuen Schönheitsideal dienen, die freilich beide — das kann man dem Bundestag zugeben — den Lehren der orthodoxen Kirchen widersprachen. Nur gerade Gutzkow stak durch seine grüblerische Natur und durch seine theologischen Studien in einem gewissen religiösen Kampfe mit sich selbst. Er war so gottlos wie einer, und seine Bekenntnisse zum Deismus sind aus Mode und Vorsicht zu erklären; aber er rang noch mit dem Begriffe eines Gottes, den er leugnete, den er aber nicht los wurde, weil das Wort ihn nicht losließ. Ein klein wenig von der Empfindsamkeit Wallys war in ihm, die bei religionsfeindlichen Gesprächen litt. Mit leidenschaftlichem Anteil verfolgte er die heuchlerischen Unionsbestrebungen im Protestantismus, setzte er sich mit Schleiermachers Halbheit nach dessen Tode auseinander, mit ebenso leidenschaftlichem Eifer betrachtete er die damalige Modernistenbewegung im Katholizismus. Nichts lag ihm ferner, als wie der gottlose Jude Heine bald mit dem lieben Gotte selbst, bald mit dem „teuern Gottesmanne" Luther spielerisch zu kokettieren. Er träumte von einer Zukunftsreligion ohne Dogma und ohne Priesterschaft, die freilich einen anderen Mann zum Propheten hätte fordern müssen; nur weil er ungläubig war, gelangte er nicht über die Satire hinaus, aber seine Satire besaß, weil er Sehnsucht nach dem Glauben behielt, nicht den leichten und allgemeinverständlichen Spott Heines. So hatte er schon 1833 ein Buch herausgegeben, das trotz der äußersten Bosheiten gegen alles Priestertum noch von Menzel mit Begeisterung aufgenommen wurde. „Seit Ludwig Tieck gab es keinen, der, so jung an Jahren, schon so reif an Phantasie und Geist gewesen wäre." Dieses Buch, zugleich gegen das Papsttum und gegen das Königtum von Gottes Gnaden gerichtet, war betitelt: „Maha Guru, Geschichte eines Gottes"; der eine Teil eine gute psychologische Phantasie über den Geisteszustand eines Menschen, den die Priester zum Dalai-Lama, also zu einem Gotte, gemacht haben, der andere Teil eine Satire auf die Unduldsamkeit der Römischen Kirche, der Rest ein Unterhaltungsroman ohne rechte Poesie

„Maha Guru"

und ohne Stil. Es war das lastende Unglück Gutzkows, daß er in seiner Seelentiefe zugleich ein Dichter und ein Denker war, daß der Dichter nur sehr selten bis an das Licht der Sprache gelangte, der Denker aber nur zum Verarbeiten eines ungeheuern Wissensvorrats, nicht zur Schöpfung eigener neuer Gedanken.

Als ein recht schlechter Erzähler, der sich mit allerlei romantischen Flausen gern in den Vordergrund stellt, berichtet Gutzkow, was er Tatsächliches vorzutragen hat: wie Maha Guru zum Dalai-Lama erkoren und von den Lamas zum Gotte erzogen wird (ein sehr armes Kapitel), wie seine Gespielin aus der Kinderzeit, Gylluspa, für ihre Väter (Mehrmännerei) zittert, weil sie als Götzenverfertiger vom Kanon abgewichen sind und für diese Ketzerei die Todesstrafe zu befürchten haben, wie der Dalai-Lama und sein Bruder sich in die schöne Gylluspa verlieben, wie der Bruder um des Mädchens willen den Dalai-Lama vom Götterthrone stürzen hilft (ganz Hintertreppe oder Kino), wie die beiden Brüder und Gylluspa in einem dreieckigen Verhältnisse überaus glücklich sind. Die ausführlich erörterte und motivierende Sitte der Mehrmännerei soll das Ganze, Gutzkow war damals offenbar ein Schüler von Eugen Sue, pikanter machen; dieser Zug tritt allerdings europäische Ehrbarkeit mit Füßen und ist widerlich, weil er es absichtlich tut, nicht aus künstlerischen oder sonst unabweisbaren Gründen. Was dann gegen den Blutdurst der Priester vorgebracht wird, ist geschickt in die tibetanische Kleidung gehüllt, bleibt aber trotzdem in der Schablone stecken. Überraschend gut ist jedoch daneben der Seelenzustand des jungen Menschen geschildert, den man als einen Gott verehrt und der an sich glaubt. „Er war nicht der letzte, der an sich glaubte, er trat überall mit dem festen Bewußtsein seiner Allmacht auf, und wenn ihn je ein Zweifel beschlich, so betete er zu sich selbst, und sein inwohnender Geist schlug den widerspänstigen Leib zu Boden." Er hat gelacht, als auf sein erstes Wort eine Welt entstand; denn diese erste Probe seiner Macht überraschte ihn. Auch nach der Flucht vor den Rebellen und nach seinem Sturze wurde Maha Guru von seiner Götterschaft noch immer geäfft; er fürchtete sich weder vor Feuer noch vor Wasser; die lange Gewöhnung an seine Herrschaft über die Elemente benahm ihm jede Rücksicht auf ihre zerstörende Gewalt. Er hat nach seiner Rückkehr zu den Menschen Mühe, die kleinsten Gegenstände wiederzuerkennen. Da Gylluspa und sein Bruder leise beten, „sah Maha Guru, dem das Beten noch eine unbekannte Verrichtung war, ihrer Andacht mit Wohlgefallen zu". Das Ende des Maha Guru ist nicht ohne grotesken Humor geschildert. Nach dem Tode seines Bruders und der Gylluspa verläßt er die Welt, stellt sich wie ein Säulenheiliger als einsamer Bewohner einer Bergspitze, auf ein Bein;

er hebt den linken Fuß und schlingt ihn um den rechten. „Schlingpflanzen haben seinen Leib wie einen Baum umrankt. Waldbienen legen in der Öffnung zwischen dem stehenden und dem gehobenen Beine ihren Stock an."

Die Satire gegen das Papsttum und gegen jeden Stellvertreter Gottes auf Erden war durchsichtig; seit mehr als hundert Jahren hatte das Publikum sich daran gewöhnt, einheimische Zustände hinter orientalischen Kostümen zu sehen. Daß nebenbei auch das Menschenrecht der Könige verkündet werden sollte, nach natürlicher Neigung einen Freund oder eine Gattin zu suchen, das wurde kaum beachtet. Und das Spiel mit der Einrichtung der Vielmännerei, in den Flegeljahren der Fleischesemanzipation begreiflich, erregte schon damals nur Schütteln des Kopfes. Irgendeine nennenswerte Wirkung hat dieser Roman nicht ausgeübt.

Hebbel

Nicht nur der Zeit nach, sondern auch als ein Gegenspieler gegen das junge Deutschland gehört Friedrich Hebbel (geb. 1813, gest. 1863) an diese Stelle. Obgleich ein Abgrund klafft zwischen diesem Ringer um den höchsten Lorbeer und den oft nur journalistischen, immer politisierenden Fechtern des Vormärz.*) Endlich wieder ein Dichter, nach so vielen Schriftstellern. Ihm fehlte nicht viel dazu, ein Klassiker zu werden, wie man das nennt, nur daß er die Einfachheit der letzten Weisheit nicht besaß. Es überrascht beinahe, den unkirchlichen Mann, der immer den stärksten Ausdruck für seine Einfälle suchte und fand, nicht zu den wildesten Atheisten zählen zu können; als Knabe schon scheint er seinen Bibelglauben verloren zu haben und beschäftigte sich eigentlich bis zu seinem Tode mit religiösen Fragen; doch „Gott" war ihm fast immer nur etwas, das er auf seine dramatische Verwendbarkeit hin betrachtete, als Begriff, als Stoff, als Motiv. Da ist es nun merkwürdig, und dennoch bisher kaum beachtet, daß die meisten seiner Dramen in ein frommes Ende auslaufen. „Genoveva" ist geradezu eine Legende, und daß es in „Judith" der Judengott ist, der die Wunder tut, wird man mir hoffentlich nicht entgegenhalten wollen; seine beiden reifsten Dramen enden christlich, „Herodes" mit der Anbetung des Jesuskindes, die „Nibelungen" mit der Bekehrung Dietrichs von Bern. Es ist beinahe wie bei seinem Altersgenossen Richard Wagner, der durch sein unehrliches

*) Eine Bestätigung meiner Ansicht, daß Hebbel trotz alledem, trotz seiner (bei aller Maßlosigkeit, Ungeheuerlichkeit und Bewußtheit) doch hohen Künstlerschaft und seiner vermeintlichen „Unzeitgemäßheit" von dem „jungen Deutschland" herkam, zuerst ein Nebenbuhler, dann ein Gegner, finde ich in der lesenswerten und sehr anregenden Schrift von Paul Kisch: „Hebbel und die Tschechen" (1913). Es handelt sich da um das Huldigungsgedicht Hebbels für Wilhelm I. von Preußen (1861) und die trotz aller Ableugnungen des Dichters bitterbösen Beschimpfungen der „Bedientenvölker", der Tschechen und der Polen; aber wir lernen den oft nur kannegießernden, oft aber auch seherhaften Politiker Hebbel gründlich kennen, mit seinem durchdringenden Scharfsinn und mit seinen menschlichen Schwächen.

Christeln zuerst den Zorn Nietzsches erregte und dann dessen lärmenden Abfall bewirkte. Aber Hebbel brauchte keine revolutionäre Vergangenheit zu verleugnen; er war so sehr nur Künstler, daß er mit kaltem Blute auch fromme Gefühle nachfühlen konnte.

Am aufschlußreichsten über Hebbels deistische Rückständigkeit wäre wohl seine Tragödie „Moloch" geworden, wenn dieses Lebenswerk nicht nach zwanzigjährigem Mühen doch Fragment geblieben wäre. Der Dichter Hebbel steht an Sprach- und Gestaltungskraft wirklich hoch über dem Schriftsteller Gutzkow, den er aber vielleicht nur darum so gehaßt hat, weil auch noch der reife Dramatiker Hebbel sich ähnlich unlösbare Aufgaben stellte wie der junge Gutzkow; ich sehe wenigstens Verbindungsfäden, die von der „Geschichte eines Gottes" (1833) zum „Moloch" (der Plan wird zuerst 1837 erwähnt) hinüberführen. Die Fabel so „historisch", als ob sie von Felix Dahn konstruiert worden wäre: ein uralter Bruder Hannibals landet auf Thule, um die Teutonen zum Kampfe gegen Rom zu erziehen und aufzustacheln. Größe kommt in das Drama erst dadurch, daß der Karthager den Moloch, den Eisenklump, an den er selbst nicht glaubt, dazu benützt, die noch religionslosen Teutonen fanatisch zu machen. Die Stiftung einer Religion also, der auch ein vom Gotte angeblich diktiertes Buch nicht fehlen darf. Wie bei Gutzkow gibt es da, wenn auch natürlich weniger geschmacklos, Anspielungen auf das Christentum. Der Karthager ist der Betrüger, der junge König von Thule ist der Betrogene. Schimpflicher hätte die Macht der offenbarten Religionen gar nicht symbolisiert werden können; aber der Schluß hätte eine Überraschung gebracht: hinter dem grauenhaften Moloch, dem Gotte der Rache, verbirgt sich irgendwie und irgendwo der Gott des Deismus, der teutonische Gott, an welchen sogar der Karthager selbst glauben lernt.*) Das war natürlich nicht Hebbels lehrhafte Überzeugung. In seinem letzten Lebensjahre schreibt er sogar, der sonst den Gottesbegriff so oft bemüht hatte, ein vernichtendes, ganz gottloses Wort über den verblasenen Deismus in sein Tagebuch: „Man kann sich über die Eigenschaften eines Objekts, welches gar nicht existiert, wohl nicht füglich vereinigen. Dies ist der letzte Grund aller deistischen Religionen (er meint: Weltansichten) und ihrer Zerspaltung in Sekten."

*) Es wäre aus äußeren und inneren Gründen nicht allzuschwer nachzuweisen, daß Hebbel sich von dem schon zweimal genannten Buche Daumers hat mitbestimmen lassen, als er (1849) an die Niederschrift seines „Moloch" ging. Er hat, wie sein Tagebuch beweist, Daumers „Geheimnisse" gelesen, mit Abscheu, aber mit lebhaftem Interesse. Hebbel wurde durch all sein Grübeln nicht zum Atheisten; aber er spielte, während er sich mit dem Stoff beschäftigte, mit dem Gedanken: aus dem Molochdienst (und dem Karthagerhasse gegen Rom) ist das deutsche Christentum entstanden; eine Symbolisierung des Abendmahls sollte im „Moloch" nicht fehlen.

Tagebücher

In den Dramen mögen gottergebene wie gottlose Äußerungen nur der Charakteristik der Personen dienen; nun besitzen wir aber scheinbar eine zuverlässige Quelle für Hebbels Weltansicht in seinen Tagebüchern, die von 1835 bis 1863 reichen und nun schon lange (in der Ausgabe von Richard M. Werner) zu bequemer Benützung vorliegen. Doch auch diesen Niederschriften ist nicht immer zu trauen; neben tiefen Aufschlüssen über seine Überzeugungen finden sich doch auch Eintragungen, die nur geistreich, nur paradox oder gar nur gekünstelt witzig sind. Es wäre eine Fälschung, wollte man aus den vier starken Bänden irgendeinen Katechismus herausklauben. An Gottlosigkeiten fehlt es nicht, war doch Hebbel durch die Schule des jungen Deutschland und der französischen Romantik gelaufen. Er läßt das „Göttliche" sich gegen Gott auflehnen; er nennt die Religion einmal die höchste Eitelkeit und den Aberglauben den einzig echten Glauben; das Beste an der Religion sei, daß sie Ketzer hervorrufe; Religion sei die Phantasie der Menschheit. Er spricht anerkennend von Strauß und von Feuerbach. Doch beruhigt sich Hebbel niemals bei der bloßen Negation, er strebt für seinen Privatgebrauch so ungefähr nach einem unpersönlichen Deismus. Wohl antwortet er den Halben, die einen Gläubigen beneiden: nach derselben Logik wäre auch der Besitzer einer fixen Idee zu beneiden, z. B. der Narr im Irrenhause, der sich für den Kaiser hält; aber das klingt schon wieder wie eine Notiz für ein künftiges Drama. Zu oft verfällt Hebbel auf seine unklare Grübelei: auch bei der Religion müsse man auf den Urgrund zurückgehen. Er entdeckt den Gott im menschlichen Gewissen und träumt allerlei zusammen über die Fortdauer nach dem Tode. Sein Deismus ist wie die eigene Schöpfung eines größenwahnsinnigen Künstlers. „Der Dichter, wie der Priester, trinkt das heilige Blut, und die ganze Welt fühlt die Gegenwart des Gottes."

Eine Ausnahme könnten einige Briefe zu bilden scheinen, die der Dichter 1860 und 1861 an einen befreundeten Pfarrer richtete, der ihn dem positiven Christentum hatte näher bringen wollen: er sei der Religion nicht feindlich; Religion und Poesie haben einen gemeinschaftlichen Ursprung und einen gemeinschaftlichen Zweck, und alle Meinungsdifferenzen sind darauf zurückzuführen, ob man die Religion oder die Poesie für die Urquelle hält. Für ihn verschwinde der christliche Gottmensch wie der griechische und persische. Der Poet ist darum ebensowenig Christ, weil er dem Christen seine Sehnsucht erklärt und verklärt, als er gerade verliebt zu sein braucht, weil er den Liebenden über sein Herz belehrt. Persönlicher Gott, unsterbliche Seele, das ist alles Geheimnis. Die sogenannten religiösen Tatsachen sind und bleiben ihm Anthropomorphismen. „Es handelt sich nicht um Ihre Denkfreiheit, sondern um die meinige; ich habe Sie nicht darüber

zur Verantwortung gezogen, daß Sie glauben, was ich nicht glaube, sondern Sie mich darüber, daß ich nicht glaube, was Sie glauben." Sein Standpunkt habe nichts Ausschließliches, er ehre einen jeden und lasse es ganz dahingestellt, wer den besseren habe. So Hebbel nur, da er von einem zudringlichen Geistlichen gestellt wurde; sonst redet er über Gott tolles Zeug zusammen, oft sich widersprechend, immer apodiktisch. Grillparzer, der den jüngeren Dichter durchaus nicht ausstehen konnte, spottete einmal ganz hübsch; er wollte es ablehnen, mit Hebbel zusammen zu Tische eingeladen zu werden, und sagte zur Begründung: „Der Hebbel weiß ganz genau, wer der liebe Gott ist; ich weiß es nicht."

1848 Wir werden uns mit Hebbels Tagebüchern vielleicht noch einmal zu beschäftigen haben, weil dieser ungeschlachte — und doch oft auch überreizte und überschätzte — Riese, wie zeitlos, zuerst in den Tagen des „jungen Deutschland" aufstampft, um nachher, ebenso zeitlos, sich gegen den bürgerlichen Realismus der Otto Ludwig und Gustav Freytag aufzulehnen. Die Revolution von 1848 ging spurlos an ihm vorüber. Es ist bezeichnend und gut so: die Franzosen nennen ihre Revolution die „große", wir nennen den Versuch von 1848 „das tolle Jahr". Deutschland scheint kein Talent für Revolutionen zu haben; und besonders geistige, religiöse Befreiung knüpft sich nicht an politische Umwälzungen. Höchstens, daß anno 1525 die Bauern zugleich weltliche und geistliche Tyrannei abschütteln wollten; 1848 blieb es — wie dann noch schlimmer 1918 — auf dem Felde der Religion bei elenden Anläufen, während auf dem Gebiete der Politik Schlagworte und Fahnen geschwungen wurden. Im Vormärz war mit dem jungen Sozialismus (St. Simonismus) viel radikale Kirchenfeindschaft aus Frankreich herübergekommen; die eigentliche Revolutionslyrik der Vierziger Jahre hatte für die Kirche keinen so rechten Haß mehr übrig, und die aufgeregte Literatur von 1848 trieb Atheismus nicht auf offener Straße; es war viel von Toleranz und Judenemanzipation die Rede, auch wagte man beim Bier starke Worte gegen die „Pfaffen", aber die gefeiertsten Dichter des Vormärz und der Revolution schienen im Kampfe gegen die Throne den Kampf gegen die Altäre vergessen zu haben. Vielleicht war das darin begründet, daß das deutsche Geistesleben schon damals fast ausschließlich beim sogenannten Protestantismus zu Hause war und gegen eine Scheinreligion etwa von Schleiermacher — mit ihren Ausflüchten und Ausbiegungen — unmöglich eine solche Wut aufzubringen war wie gegen die alte steinerne Kirchenbastille des Papsttums; hatten sich doch die Revolutionäre der Julirevolution, in Frankreich und dann in Deutschland, auf das Urchristentum Jesu Christi und auch auf Luther berufen dürfen. Was im Vormärz aus der echt demokratischen Dichtung

Uhlands und aus dem individualistischen Gelächter Heines herausgewachsen war, das würde nicht Geistesbefreiung, das würde nur gereimte oder meinetwegen schwungvolle Politik. Herwegh, der in verblüffenden Bildern schwelgte, hatte einmal alle Kreuze aus der Erde reißen wollen; aber sie sollten zu Schwertern umgeschmiedet werden, für die Barrikadenkämpfer; Herwegh war ein Journalist der Poesie, ohne den Mut des Ernstes. Und Freiligrath, viel zuverlässiger, viel deutscher, auch mit seinen grellen Bildern aus dem Morgenlande, hätte sich im Kriege gegen die Throne dem Teufel und der Kirche selbst verschrieben. Es ist nicht zu übersehen, daß die Lyrik des Vormärz und der Revolution nur im katholischen Österreich Pfaffenhaß predigt, weil die Despotie sich da offener als in Deutschland auf die Kirche stützte. In Österreich wetterte Nikolaus Lenau — der allerdings noch vor dem tollen Jahre wahnsinnig wurde — gegen alle Ketzerverfolger, besang der junge Alfred Meißner den Feldherrn der Hussitenkriege, schliff Anastasius Grün (Graf Anton Auersperg) seine Epigramme gegen die „heuchlerischen dummen Pfaffen" („Priester sind's, die's bittere Sterben uns mit Wundertrost versüßen, Pfaffen sind's, die's süße Leben bitter uns zu machen wissen"), schmiedete Karl Beck, ein deutscher Jude aus Ungarn, seine proletarischen „Lieder vom armen Mann". Auch später noch ist z. B. Kürnbergers Wiener Feuilleton männlicher, protestantischer als das gleichzeitige in Berlin.

Im Herzen Deutschlands gab es 1848 keinen Mann, der gewußt und der gewollt hätte, was not tut, weder für die politische noch für die religiöse Befreiung. Die guten Gelehrten der Paulskirche zeichneten die „Grundrechte" nach Schablonen; weder mit der Abschaffung des Adels noch mit der Abschaffung der Staatskirchen geschah etwas für die Bedürfnisse des deutschen Volkes. Dynastische Rücksichten waren in Wien wie in Berlin am Werke, wenn wichtige Beschlüsse gefaßt wurden. Und die Geheimgeschichte des Katholizismus in den Sturmjahren ist noch nicht geschrieben, noch nicht begonnen. Wir wissen noch nicht, warum die Kurie, anpassungsfähiger als man glaubt, den weltlichen Machthabern in der Nachgiebigkeit gegen die Revolution voranging, warum Pio Nono — nach seiner Wahl fast wie ein liberaler Kronprinz begrüßt — die Hoffnung auf eine freie Kirche weckte, auf einen befreienden „Zauberer von Rom". Wir können nur ahnen, daß das „junge Europa" in Italien anders aussah als im übrigen Abendlande, weil dort die politische Sehnsucht nach Einigung (mit Rom als Hauptstadt) seit jeher, seit Rienzo, eigentlich seit den Cäsaren, mächtiger war, eine wirksamere Tradition hatte, als anderswo überall.

Nein, die alten Achtundvierziger in Deutschland hatten weder eine weltliche noch eine geistliche Macht des Papstes zum Feinde. Sie waren

vielleicht Dichter, eigentlich nicht einmal Denker. Es mag rührend sein: Hoffmann von Fallersleben, der Dichter des Liedes „Deutschland, Deutschland über alles" (des harmlosen alten Liedes, das 1914 so arg verleumdet worden ist), begann 1848 seine Kinderlieder niederzuschreiben; und Rudolf Löwenstein, einer der Redakteure des Witzblattes von 1848, des „Kladderadatsch", ist nur als Kinderliederdichter lebendig geblieben.

Nein, im tollen Jahre Deutschlands dachten die Führer (wenn es da Führer gab) gar nicht an eine Befreiung von der Kirche; das überließen die Politiker den Philosophen, den Materialisten, den freisinnigen Theologen, die wiederum wenig Einfluß auf die Bewegung nahmen. Und so wirr gestalteten sich die Parteien (stritten doch die Dichter — Freiligrath und Herwegh — in ihren Reimen selbst darüber, ob sie auf einer höheren Warte stünden als auf den Zinnen der Partei), daß einer der Begabtesten der Zeit, Wilhelm Jordan, 1848 ein aktiver Politiker, nachher nur Dichter, zugleich Gegner der Revolution und — beinahe — atheistischer Aufklärer werden konnte.

Wilhelm Jordan

Im Vormärz schien Wilhelm Jordan (geb. 1819, gest. 1905) religiös und politisch auf dem gleichen Boden zu stehen wie das „junge Deutschland"; auch er war ein Polyhistor wie Gutzkow, auch er schwärmte für die Größe und Einheit Deutschlands, auch er wurde um seiner radikalen Dichtungen willen verfolgt („Glocke und Kanone", 1841); im Jahre 1848 in die Paulskirche gewählt, trat er in die Reichsregierung ein als Leiter der noch zu schaffenden und bald darauf schmählich versteigerten deutschen Flotte. Jahrzehntelang wurde er viel bewundert, als er, seit 1865, seine Neugestaltung der Nibelungensage öffentlich vortrug, ein überaus stattlicher Mann, der den von ihm wiederbelebten Stabreim mit vollendeter Sprachkunst behandelte. In seinem gedanklichen Hauptwerke „Demiurgos" (1852—1854) hat er fast alle Ideale seiner Jugend abgeschworen: Kosmopolitismus, Republikanismus, Sozialismus; daraus ist ihm ebensowenig ein Vorwurf zu machen als etwa uns daraus, daß wir den Rhapsoden vor bald fünfzig Jahren für einen Dichter ersten Ranges hielten, für einen zweiten Homeros, und daß wir jetzt in ihm nur noch ein sehr beträchtliches Formtalent sehen.

Demiurgos

Die dreibändige, breite und unklare Dichtung „Demiurgos" ist vielfach reaktionär; in epischen, lyrischen und dramatischen Teilstücken wendet sie sich gegen die umstürzenden Lehren der Brüder Bauer und Stirners, der als „Einziger" eingeführt wird; sie ist optimistisch, auch wohl religiös, darf aber trotzdem für den Atheismus in Anspruch genommen werden; wenigstens in den sechs Büchern des ersten Bandes.

Aus dem Abgrund der Zeiten wird unter allen Ketzereien der alten Kirche die Gnosis heraufgeholt, die vielleicht in ihren kühnsten Verkündern

schon eine gottlose Mystik war, die Gnosis, über die wir die Wahrheit niemals mit Sicherheit erfahren werden, weil die Väter der herrschenden Kirche sie mit christlichem Hasse niederzutrampeln und zu fälschen bemüht waren. Die besten Gnostiker mögen ungefähr gelehrt haben, daß nicht ein Gott die Welt und den Stoff geschaffen habe, sondern der Demiurg, der dem Luzifer oder dem Satan verwandter ist als einem Gotte, daß die Erlösung durch den Geist allein bewirkt werden könne und daß die Schöpfung des Demiurg sich ohne Gott zum Guten entwickle. Im zweiten Bande wagt es Jordan allerdings, den Teufel selbst einzuführen und ihn neben den Demiurg zu stellen, Mephistopheles mit Luzifer streiten zu lassen. Sie werden ungefähr so unterschieden, daß Mephistopheles die Revolution um ihrer selbst willen fördert, Luzifer nur um höherer Ziele willen; aber beide reden wirklich nach der gleichen Schablone, die seit Goethes Mephisto benützt wird. Und die Weltansicht der Gnosis wird doch eigentlich, ganz utilitaristisch, ohne Mystik und ohne Geistigkeit zu dem Satze verwässert: Was sich entwickelt, das ist vernünftig. Was Jordan aus diesem Plane gemacht, nur selten dichterisch gestaltet hat, das ist so ungefähr die Kosmologie einer Fortschrittspartei, die bei Lord Byron, aber auch bei Victor Hugo in die Schule gegangen ist.

Vor dem zweiten Bande, in einer redseligen Parabase, hat sich Jordan bitter darüber beschwert, man habe sein Werk ein Afterbild nach Goethe genannt, „nur durchgepinselt durch die Faustschablone". In Wahrheit liegt der Fall für den Epigonen noch schlimmer: nicht nur, daß der Rahmen der geringen Handlung eine Wette zwischen dem guten und bösen Prinzip ist, daß der Held Heinrich heißt und seine Gegenspielerin Helena, daß Heinrich durch den Demiurges am Selbstmorde verhindert wird, nein, alles ist Faust-Imitation, bis herab auf die Punkte, durch die allzu grobe Wörter der Satan-Imitation ersetzt werden. Der Schluß ist vollends ein Abklatsch von der christelnden Apotheose des Faust. Dennoch und trotz alles gnostischen und manches theologischen Geredes bleibt der Eindruck haften, daß dem Dichter seine kirchenfeindlichen und gotteslästerlichen Reime, die nur keine rechte Schlagkraft haben, den meisten Spaß machten. Nicht nur die Sozialisten, die Weltverbesserer und die „Freien" (der Kreis von Stirner) bekennen sich zum Atheismus, sondern auch der Held Heinrich (in dessen Leibe der Gegner des Demiurgos wohnt, der Agathodämon) meint es ebenso, wenn er verzweifelt ausruft: „Ein schönes Glück, des Elends Fluch mit Himmelsmärchen zu betäuben! Ist dieses Land so ausgelaugt, daß es allein für Mucker taugt, mag die Gesellschaft nur zerstäuben."

Der ganze zweite Band der Dichtung ist eine für den Geschichtschreiber heute noch lesenswerte Satire auf die deutsche Revolution von

1848; es fehlt nicht an gut gereimten Bosheiten gegen die Demokraten und die Republikaner des Frankfurter Parlaments; Jordan selbst wird mit einem besonders kecken Reime genannt („ihn stellt die deutsche Admiralität demnächst als ihren zweiten Lord an. — Dann ist's der Polenfresser Jordan."). Der Held Heinrich-Agathodämon, Mitglied des Parlaments, anfangs ein sozialistischer Volksfreund, wandelt sich nach der Ermordung seines Freundes, des Fürsten Lichnowski (Tagesgeschichte und Allegorien fließen wirr durcheinander), zu einem Anhänger der Kaiserpartei; er begeistert sich, wirklich als ob das Buch nach 1871 geschrieben wäre, für Preußen und für einen alldeutschen Militarismus.

Als ich Wilhelm Jordan, in Abbazia, zum letztenmal sprach — man sah und hörte ihm nicht an, daß er über achtzig Jahre alt war —, plauderten wir über Gott und die Welt, also auch über seinen „Demiurgos". In dieser Unterhaltung hat er mich allen Ernstes versichert — was er sonst auch in seinen geharnischten Altersreimen auszusprechen liebte —, daß Bismarck sein Lebenswerk, die realpolitische Einigung Deutschlands, dem „Demiurgos" nachgeschaffen habe. Er glaubte, alle Ehren des größten deutschen Dichters und des größten deutschen Staatsmannes zu verdienen; und leicht beeinflußbare junge Leute haben es ihm mitunter nachgesprochen. Auf solche Überschätzung ist dann eine Unterschätzung gefolgt. Übrigens hörte ich damals in Abbazia von Jordan, nicht zum erstenmal, die fast noch wildere Behauptung, Darwin hätte ihm seine Deszendenzlehre „gestohlen". Die Sehnsucht nach Deutschlands Einheit und Größe hatte der Dichter der „Nibelunge" immerhin mächtig anfachen helfen; für das Aufkommen der Entwicklungslehre aber waren seine Schriften ohne jede Bedeutung geblieben.

Der dritte Band bringt keine dichterische, nicht einmal eine verständlich kosmologische Lösung der gewaltigen Aufgabe; spielten nicht überall Allegorien hinein, es wäre wie das Ende eines freundlichen Familienromans: Heinrich als Gatte, Vater und Großvater ist, nach schwerer Not und einem kurzen Schlaraffentraum, durch eigene Arbeit wieder ein reicher Graf geworden und mit seinem Lebenswerke sehr zufrieden. Nun ist dieser Heinrich aber zugleich der inkarnierte Agathodämon; also hat sein Widersacher, der Demiurgos Luzifer, seine Wette gewonnen: die Entwicklung allein, ohne Liebe und ohne Gott, erhebt den Menschen zum Gipfel des Glücks; Demiurgos und Agathodämon, brüderlich vereint, schweben in Liebe zu Gott empor. Ich kann nichts dafür, daß diese Inhaltsangabe voll von Widersprüchen ist; die Schuld trägt wohl „der unbekannte Unsterbliche", unter welchem offenbar der Dichter Wilhelm Jordan selbst verstanden werden soll. Ein Platen, der es sich in den Kopf gesetzt hat, zugleich Goethes Faust zu verbessern und Hegels atheistisch-theologischen Optimismus zu erneuern.

Götternamen aus dem Osten und aus dem Westen werden mißbraucht, eine neue Religion der Menschenzüchtung wird auf Betrug gegründet, die Christologie wird als eine bloße Sage behandelt, dann aber wird Jesus wiederum, in fettgedruckten Versen, als der Mittler gefeiert. Schließlich jedoch, wenn man zu einem letzten Worte über das krause Werk kommen will, gehört der Dichter des „Demiurgos" mehr als ihm bewußt ist, zum „jungen Deutschland", nur daß er irgendwie einen Anschluß an die Konservativen und an die Nationalen gefunden hat. Die Gnosis kann uns die Brücke über diese Kluft bauen helfen. Einst waren es nicht die schlechtesten Gnostiker gewesen, die das Alte Testament gar nicht als ein Offenbarungsbuch anerkannten, in dem Weltbaumeister gar nicht das höchste Wesen sahen, nur den bösen Demiurgos, die überdies von dem Jesus der Geschichte viel weniger hielten als von dem geistigen Jesus ihrer Mysterien. In dem Gedichte Jordans wie in der Gnosis ist der alte Judengott fallen gelassen worden und damit der Gott des abendländischen Christenglaubens. Ich habe mich schon oft darüber gewundert, daß die Draufgänger unserer judenfeindlichen Alldeutschen nicht den Mut gefunden haben, den Bildersturm gegen die Judenbibel zu beginnen; nur ihre politische Verbindung mit den protestantischen Orthodoxen steht dieser Tat im Wege; sie könnten für ein solches Unternehmen den Verfasser des „Demiurgos" und der „Nibelunge" zum Range ihres klassischen Dichters erheben.

Ich habe zwischen die Gestalten von Karl Gutzkow und Gottfried Keller — fast wie von selbst — die Erinnerung an Hebbel, an das Jahr 1848 und an Jordan eingeschoben, um weniger zu überraschen, wenn ich jetzt den deutschen Schweizer, der erst vor kurzem ganz unser geworden ist, an die Geschichte der alten Herren des Vormärz anknüpfe.

Gottfried Keller

Fast ebenso überraschend wie ein gewisser Deismus bei Hebbel wird für viele ein entschiedener Atheismus, wenn auch kein Gotteshaß, bei dem lieben stillen Gottfried Keller sein. Hebbel gehört schon völlig der Literaturgeschichte an; Keller, nur sechs Jahre jünger, doch spät zum Dichter umgewandelt und noch sehr viel später erst ein Besitz seines Volkes geworden, ist erst seit wenigen Jahrzehnten ganz wirksam und führt so völlig vom vormärzlichen Feuerbach, dessen feuriger Anhänger er einmal war, zur Gegenwart herüber. Aus all diesen Gründen muß und will ich bei dem Dichter des „Grünen Heinrich" ein wenig rasten, der natürlich — wie ich recht gut weiß — nur in seinen Anfängen und etwa noch in einigen Anlehnungen an Heinrich Heine dem „jungen Deutschland" angehört, in seinen reifen Meisterwerken an Goethe wieder unmittelbar anknüpft, aber mit seinem beglückendsten Schaffen in den Jahren auftrat, die der Bismarckzeit unmittelbar vorausgehen. Ich darf also einige kurze Be-

trachtungen, die der völligen Unkirchlichkeit oder Kirchenfeindschaft der besten Dichter und Künstler unserer Gegenwart gelten, der Wertung von Kellers Hauptwerken ruhig vorausschicken.

An der völligen Gottlosigkeit unseres heutigen Schrifttums, also der gesamten lesenden Bevölkerung, ist nämlich nicht zu zweifeln; die konfessionelle Hintertreppenliteratur, so massenhaft sie von geistlichen Vereinen empfohlen und verkauft wird, kommt für die sehr breit gewordene Oberschicht des Mittelstandes und auch der Arbeiter kaum mehr in Betracht; die Verfasser all dieser Traktätlein schämen sich bereits vor der Öffentlichkeit.

Man hat zwei Zeichen der allgemeinen Gottlosigkeit betrachtet: die Unmenge der Romane und der halbgebildeten Denkübungen, die eine Befreiung von jedem Glauben predigen, die einem solchen Eifer ihren Erfolg verdanken, die aber dennoch just durch ihren Eifer noch einen letzten Rest theologischen Interesses darstellen; ein noch stärkeres Zeichen schien die scheinbar nur negative Tatsache, daß in dem größten Teile unseres gelehrten und poetischen Schrifttums jede Beziehung zu religiösen Fragen völlig fehlt; noch vor hundert Jahren hatte Dichtung und Naturwissenschaft, Geschichte und Moral die alte Gewohnheit nicht aufgegeben, an irgendwelche religiöse Begriffe anzuknüpfen. Nun möchte ich aber auf das stärkste Zeichen einer gottlosen Übereinstimmung zwischen Schriftstellern und Lesern hinweisen, auf das Vorhandensein von zahlreichen Büchern, die in einer ganz neuen Art von lustiger Gottlosigkeit ganz richtig verstanden werden, obgleich die Verfasser weder Spott noch Ironie, noch Kritik, noch eigentlich Witz zur Erzeugung von Lustigkeit verwandt haben. Gottfried Keller erzählt ganz ernsthaft eine Heiligenlegende, und wir lächeln, Ludwig Thoma schildert (wieder ein Menschenalter später) die Geburt des Heilands mit der naiven Gläubigkeit eines alten Krippenspiels, und wir lachen. Fast ohne künstliche oder künstlerische Mittel wird der Humor dadurch erzeugt, daß ein Stoff, an dessen Wahrheit niemand glaubt, im Tone des Glaubens vorgetragen wird. Die Dichter setzen den Unglauben des Publikums also bereits voraus; man lasse vor einem solchen Publikum gewisse fromme Stücke von Lope oder von Calderon aufführen (ohne zu verraten, daß der Verfasser altberühmt sei und historisch gewürdigt werden müsse), man sorge für eine naiv glaubensinnige Darstellung, übersetze ein bißchen frei, und ein dankbares Gelächter wird die Antwort sein.

Altern der Symbole

Die altertümliche Form ist nämlich das einzige künstlerische Mittel, das denn doch in solchen Schöpfungen nicht verschmäht werden darf. Dadurch unterscheiden sich solche Schriften von den Karikaturen des Heiligen, wie sie etwa in Frankreich beliebt waren, von Voltaires „Pucelle" und Parnys „Guerre des Dieux" bis auf die Texte Offenbachs; nur Anatole

France, sonst durchaus ein Schüler Voltaires, scheint etwas von der neuen deutschen Spaßart gelernt zu haben. Dort trug der Autor seinen Unglauben und seine Bosheiten selbst vor; bei uns blieb er sachlich, er machte den Unglauben des Publikums zu seinem boshaften Mitarbeiter. Sein Mittel war — wie gesagt — der altmodische Vortrag, die einfältige oder mundartliche Sprache, wodurch freilich sofort der Gegenstand der Andacht zu der Sache eines veralteten, einfältigen, bäurischen, „idiotischen“ Glaubens gestempelt wurde.

Als Sprachform, in welcher der einfache Bericht ohne weiteren Zusatz zur Parodie wurde, empfahl sich lange vor unserer Zeit für Deutschland von selbst die volkstümliche, lebenstrotzende, wissenschaftlich unbrauchbare und schon darum leise veraltete Bibelsprache der Reformationszeit, für Dichtungen insbesondere der Knittelvers von Hans Sachs. Hans Sachs, zeitweilig vergessen oder weit über Gebühr verachtet, dann wieder ein wenig über Gebühr gepriesen, war in Wahrheit mehr als ein gewöhnlicher Meistersinger gewesen und hatte, überfruchtbar in äußerst nachlässiger Sprache, dem Geiste seiner Zeit trefflich gedient; in der Gefolgschaft Luthers einer der liebenswertesten Männer: gläubig und treu, kein ritterlicher Vorkämpfer wie Hutten, aber einer der besten Genossen. In seinem ahnungslosen Realismus behandelte er die Menschen aus allen Erdteilen und allen Zeiten mit dem gleichen Anachronismus; wir langweilen uns mitunter, aber wir lachen nicht einmal über die Verstöße gegen das Kostüm von Zeit und Ort. Diese Schnitzer sind wie bei dem ungleich größeren Dürer oft so reizvoll, daß sie sogar etwas Langeweile vertreiben können.

Knittelvers

Der Knittelvers von Hans Sachs war schon von Gottsched wiederentdeckt worden, wenn auch nur als Darstellungsmittel für die niedrigste Gelegenheitspoesie. Goethe war es vorbehalten, ohne jede Theorie im Knittelvers den deutschen Vers zu entdecken und ihn nicht nur für allerlei Possen, sondern auch für Meisterschöpfungen seiner Jugendzeit anzuwenden: für die unvergleichlichen Fragmente des Ewigen Juden und des Faust. Wie Goethe den Hundetrab des alten Knittelverses rhythmisch gehoben, wie er dem volkstümlichen deutschen Verse Schönheit und Wohllaut und Adel verliehen hat, das gehört nicht hierher. Wohl aber, wie Goethe gerade durch die unverkünstelte Form dazu gelangte, das Ungestaltbare gestalten zu können. Wilhelm Scherer nennt das (Geschichte der deutschen Literatur, S. 489) „Vermenschlichung des Heiligen“; da nimmt Scherer eine Wirkung vorweg, die von Goethe weder gewollt, noch erreicht wurde; menschlich genug war ja das „Heilige“ seiner Herkunft nach, anthropomorphisch war der Gott wie der Teufel. Was Goethe mit der unerhörten Sprachkraft des erneuerten Knittelverses wollte und erreichte, war das Aussprechen

des Unaussprechlichen, die Möglichkeit, zu sagen, was er als Jüngling in religiösen Kämpfen gelitten hatte, im Ringen mit kirchlichen, pietistischen und materialistischen Gedanken, die formlos von außen auf ihn eindrangen. Er fand die gemeinsame Seelensituation der Gottlosigkeit zwischen Dichter und Leser noch nicht vor, er mußte sie erst erzeugen, und in dieser Absicht — darum meine ganze Abschweifung — bediente er sich des Knittelverses. Mit genialem Instinkte, sicherlich nicht mit bewußtem Kunstverstande. Und ohne den Vorwurf zu scheuen, daß ich die Abschweifung über Gebühr ausdehne, möchte ich noch etwas über den Knittelvers bei Goethe hinzufügen.

Die Götter Griechenlands waren auch bei den Humanisten der Renaissance nicht mehr lebendige Gestalten des Glaubens, blieben aber für die Kunst und für die Ästhetik (durch die Lateinschule) lebendige Symbole; nur ganz langsam brach sich die Überzeugung Bahn, die besonders durch Goethes Bekehrung zur Antike und durch Schillers Sehnsucht nach der Antike aufgehalten wurde, daß die alten Götter auch für unsere Kunst tote Symbole zu heißen verdienten. Mit den Gestalten des christlichen Himmels hatte es eine ganz andere Bewandtnis. Je mehr der robuste Glaube an ihre lebendige Kraft schwand, desto ungeeigneter schienen sie zunächst für die Kunst zu sein; die Kritik der Deisten und der Spott der Enzyklopädisten schien sie noch rascher als die Götter Griechenlands zu toten Symbolen zu machen. Da war Goethe einer der ersten und jedesfalls der reinste Dichter, der die Gestalten des christlichen Himmels als lebendige Kunstsymbole erfaßte. Der Herrgott und der Teufel, der Heiland und Maria nebst allen Heiligen wurden ihm zu Gegenständen der Poesie, ohne daß er an diese Vorstellungen geglaubt hätte. Und wenn er zur Darstellung den alten Knittelvers aus der Reformationszeit benützte, im Prolog im Himmel, im Ewigen Juden, in der Legende vom Hufeisen, so schien er, mit romantischer Ironie vor der Romantik, sagen zu wollen: Ihr hört ja, daß ich nicht meine eigene Sprache rede, daß ich unter der Maske einer gläubigen Zeit auftrete. Ein Kasperltheater zeige ich euch. Ihr werdet fühlen, daß an den alten Gestalten immer noch genug Neues zu schauen und zu erleben ist.

Und das Wunder geschah. Jesus kam ganz überquer gestolpert über Sterne her, der Herr sprach menschlich mit dem Teufel selbst, um eine Wette über die Seele des Faust abzuschließen, verkannt und sehr gering unser Herr auf der Erde ging, und viele Jünger sich zu ihm fanden, die sehr selten sein Wort verstanden. Ich weiß nicht, ob ich ganz deutlich gewesen bin. Das war der neue Ton, der so nicht hätte erklingen können, ohne den leise ironischen Gebrauch einer alten Sprache. Hans Sachs selbst dachte an

solche Wirkungen nicht, weil sein Knittelvers noch nicht historisches Kostüm war und weil er noch glaubte; und Goethe hätte seine Wirkungen nicht erreichen können, wenn ihm die altfränkische Sprache nicht ermöglicht hätte, den Schein des Glaubens vorzutäuschen.

Ich will es dahingestellt sein lassen, wie oft bei den freieren Romantikern (Tieck) der mittelalterliche Glaube nur so ein ironisches, überlegenes Spiel war; jedesfalls hatte der junge Schelling von Goethe gelernt, schlecht gelernt, epikureische Ketzereien in der harmlosen Form von Knittelversen vorzutragen. Und nun endlich von Goethe zu Keller.

Keller

Unsere Zeit hatte nicht mehr nötig, die Maske eines gläubigen Hans Sachs vorzunehmen. Die Gottlosigkeit war so mächtig geworden, daß die gemeinsame Seelensituation zwischen Dichter und Leser sich von selber herstellte. In schlichter Prosa wurden die frommen Geschichten erzählt, die dadurch allein kindlich-drollig wirkten, daß sie unglaublich waren; nur etwa, daß der feierliche Ernst des Chronikenstils oder einzelne Lieblingsworte aus den alten Legenden oder aber die treuherzige Mundart des Volkes die Wirkung erhöhten; der Witz beruhte auf dem Gegensatze zwischen den Worten des Glaubens und dem ungeglaubten Inhalte.

So schuf Gottfried Keller mit meisterlicher Beschränkung seine „Sieben Legenden". Da werden die Gestalten des christlichen Glaubens durch den Tod des Christentums erst zu lebendigen Symbolen. Das Ende der Renaissance ist angebrochen, die den Versuch gemacht hatte, die Götter der antiken Welt zu lebendigen Symbolen zu machen. Jetzt werden die Götter des Christenhimmels abgeschafft, wie einst die des Olympos, innerlich abgeschafft, nicht in Feindschaft, nicht durch eine Revolution; nein, sie sind eines natürlichen Todes gestorben, sie werden von trauernden Menschen, die als Kinder noch an sie geglaubt haben, feierlich begraben, mit Andacht, Wehmut und mit beträchtlichem Humor beim Leichenschmause.

Wie weit der Abstand auch sein mag, so beruht doch die „Tiroler Bauernbibel" von Rudolf Greinz auf dem gleichen Kunstprinzip. Der Verfasser selbst bleibt ernst, und Jörg, der diese biblische Geschichte angeblich niederschreibt, macht nur schlechte Späße, die nirgends gegen den Bibelglauben gerichtet sind. Dennoch lacht der Leser, in geheimem Einverständnisse mit dem Dichter, über die alten Fabeln, die einst für heilig galten, und lacht am herzlichsten dann, wenn die letzten frommen Leser mitlachen, weil sie das Ganze für einen dummen Spaß des Jörg halten.

Ich könnte auch einige von meinen eigenen „Gesprächen im Himmel" anführen, die mir mit gutem Rechte die Götter des christlichen Himmels als lebendige Symbole zu verwenden scheinen. Ich könnte überdies erwähnen, daß eine solche verständnisinnige Übereinstimmung zwischen

Künstler und Betrachter auch in der Malerei nicht mehr fehlt; bei T. T. Heine sind der Herrgott und die lieben Engelein in einer gottlosen Zeit wieder lebendige Symbole geworden.

Wir sind so frei geworden, daß wir auf die Kritik und auf den Spott verzichtet haben.

Leute von Seldwyla

Als Gottfried Keller in der Vollkraft seiner Weisheit und seines bewußten Humors stand, hat er seine Meinung über Göttliches und Religiöses niedergelegt in einem der wundersamsten Märchen der „Leute von Seldwyla"; im zweiten Teile (1873), der den ersten an süßer Reife fast noch übertrifft; in der Novelle „Das verlorene Lachen". Wie in der köstlich überlegenen Einleitung zu diesem zweiten Teile, so steckt in den Erzählungen selbst etwas wie eine Ehrenrettung der früher derb verlachten Seldwyler. Sie sind all mit ihrer Narrheit vielleicht doch die besseren, die lieberen Menschen gegenüber den übrigen Schweizer Nützlichkeitsphilistern. Besonders in „Das verlorene Lachen" siegt der unverständige Seldwyler Jukundi über die Tochter der Stauffacherin, die überaus tüchtige Justine; er erweist sich als der zuverlässigere, als der selbständigere, nicht zuletzt im religiösen Kampfe. Mit unendlicher Zartheit wird der Bruch des Ehepaars und dann wieder die Aussöhnung an Entdeckung und Schlichtung religiöser Gegensätze geknüpft. Justine ist unfrei, im Leben wie im Glauben; im Urteil über ihren Mann abhängig von den Anschauungen ihrer entsetzlich achtbaren Familie, ihres Kreises, sucht sie auch Anschluß an irgendeine kirchliche Gemeinschaft, an eine Sekte, und merkt nicht, daß der „moderne" Pfarrer ihrer Gemeinde nicht besser ist als ein Heuchler aus dem orthodoxen Lager, daß er ein Betrüger und Worthändler ist; Jukundi dagegen ist ganz frei, er hat religiöse, aber gar keine kirchlichen Bedürfnisse. Es geht an, Jukundis Glaubensbekenntnis für Kellers letztes Glaubensbekenntnis zu nehmen.

Zu diesem Glaubensbekenntnis gehört nicht, nur ein Niederschlag von Feuerbachs Theo-Anthropologie ist, was Jukundi der frommen Großmutter vorredet: das Gefühl, als ob zuletzt alle um alles wüßten in der ungeheuern Republik des Universums, welche nach einem einzigen und ewigen Gesetze lebt (S. 272); Keller mußte die Vermenschlichung durchschauen, mit der der Allgemeinheit (wie von den Rechtgläubigen ihrem Gotte) ein Gehirnwissen zugesprochen wird. Und Keller will auch dieses „Spiel mit dem Namen Gottes" offenbar nicht ernst genommen wissen, da er seinen lachenden Jukundi sonst nicht sagen lassen könnte: Wohl möglich, daß in der ungeheuern Republik des Universums zuweilen ein Bürgermeister gewählt wird und „somit unser Herrgott eine Art Wahlkönig ist" (S. 273). Was Keller glaubt, das äußert sich deutlich in der grimmigen Dar-

stellung des modernen, fast schon deistischen oder protestantenvereinlerischen, eigentlich Feuerbachschen Pfarrers. Dieser ist ein Schüler der „neuen Philosophen, welche ihre Stichwörter wie alte Hüte von einem Nagel zum anderen hingen"; er spricht ihre verwegenen Redensarten nach und hält es mit den unbescheidenen Priestern, die immer das Neuste mitmachen wollen, die sich mit schweren Waffen rüsten und sich auf die äußersten Zweige des Baumes hinaus setzen, von wo sie einst mit großem Klirren herabfallen werden (S. 280). Der Pfarrer gibt der Wissenschaft zu, daß ein persönlicher Lenker der Welt und hierüber eine Theologie nicht mehr bestehen könne, verlegt aber die Religion in die Ahnung und wagt es dabei, über Unwahrhaftigkeit auf der Kanzel zu klagen. Ebenso unverschämt verbindet er eine Leugnung der Unsterblichkeit und andere Gottlosigkeiten mit der Forderung: der Bürger müsse einer Kirche angehören und sich den Geistlichen als den Verwaltern des Heiligtums unterordnen. Auf diese Anmaßung nun antwortet Jukundi (S. 290): „Ich glaube nicht, daß eure Theologie dadurch (durch Anlehnung an mancherlei Wissensgebiete) den Charakter einer lebendigen Wissenschaft wieder gewinnt, so wenig als die ehemalige Kabbalistik, die Alchimie oder die Astrologie noch eine solche genannt werden könnte ... Es handelt sich einfach darum, daß wir nicht immer von neuem anfangen dürfen, Lehrämter über das zu errichten, was keiner den anderen lehren kann, wenn er ehrlich und wahr sein will, und diese Ämter denen zu übertragen, welche die Hände danach ausstrecken." Der Pfarrer bricht nachher (als er das Heiratsgut seiner Frau verspekuliert hat) zusammen und muß bekennen: er sei kein Christ, er habe im Leben an Jesus Christus kaum noch gedacht, oder doch nur mit dem hochmütigen Sinn eines Schutzherrn, der sich etwa eines armen Teufels annimmt und ihm im Vertrauen sagt: „Lieber, du machst mir viele Mühe!" (S. 313). Dieser Pfarrer wird dann auch am Schlusse der Novelle mit einem Peitschenhiebe heimgeschickt; er hat sich in einem weltlichen Geschäfte geriebener und brauchbarer gezeigt als der unpraktische Seldwyler Jukundi: „Denn er, der Pfarrer, glaubte nicht leicht, was ihm einer vorgab."

Ganz ohne Zweifel kommt bei dieser Abkehr von den Verschwommenheiten der Feuerbachschen Schule auch das Sauberkeitsbedürfnis zu Worte, das den tapferen Lessing gelegentlich gegen die protestantischen Aufklärer schreiben ließ, das die Besten unter uns von dem dogmatischen Materialismus eines Haeckel trennt; der Pfarrer, der an keine Unsterblichkeit der Seele glaubt und dennoch den Kranken im letzten Stündlein „selbstverfaßte, pantheistisch klingende Sterbegebete" aufsagt (S. 315), mag bei Keller geradezu einen körperlichen Widerwillen erregt haben. Gläubig ist aber Keller so wenig wie Lessing. Das erhellt aus dem, was Justine weiter

lernen muß. Sie sucht ihr Heil bei wirklich frommen, bei echten Christen, einfältigen Pietisten. Da erfährt sie, daß die beiden guten Frauensleute, zu denen sie als Gottsucherin geflüchtet ist, wieder nur nachplappern, „wie zwei Kinder, welche einem dritten das soeben von der Großmutter gehörte Märchen erzählen“ (S. 330). So findet Justine den Weg zu dem ganz freien Jukundi zurück, der seinen Unglauben so zusammenfaßt: „Wenn sich das Ewige und Unendliche immer so stillhält und verbirgt, warum sollten wir uns nicht auch einmal eine Zeit ganz vergnügt und friedlich stillhalten können? Ich bin des aufdringlichen Wesens und der Plattheiten aller dieser Unberufenen müde, die auch nichts wissen und mich doch immer behirten wollen“ (S. 339). Und auf die Frage, was man nun mit der Religion oder mit der Kirche machen wolle, antwortet er schneidend: „Nichts.“*)

Und so glaube ich in meinem Rechte zu sein, wenn ich den Seldwyla-Entdecker, der selber ein heimlicher Seldwyler war, ein Antiphilister, selber ein Kauz, wieder für meine Lehre in Anspruch nehme: für die Einkehr in eine gottlose Mystik. Er war in jungen Jahren, als ein Schüler Feuerbachs, ein Vergotter „des Menschen“ gewesen, gar nicht so weit von dem verlogenen Pfarrer, der selbstverfaßte, pantheistisch klingende Sterbegebete aufsagte und neue religiöse Werte und Worte hinnahm; auf der Höhe seines Schaffens fand er dann selbst, ohne viel von dem Cusaner zu wissen, aus eigener Kraft den Weg zu der docta ignorantia.

Kellers Entwicklung

Wenn diese religiöse Freiheit die letzte Meinung Kellers war, so war sie gewiß auch die Weltansicht, die seiner Persönlichkeit am reinsten entsprach. Ein so kernhafter Mann wie Keller wird immer, was er war. Dennoch möchte ich wenigstens mit einigen Zügen die religiöse Entwicklung, die bis zu der Novelle vom „Verlorenen Lachen“ führte, darzustellen suchen: wie Gottfried Keller im Strome der Zeit naturgemäß zu Feuerbach gelangte und wie er sich aus eigener Kraft ganz befreite. Es ist da besonders hervorzuheben, daß Keller, unter allen deutschen Dichtern von Rang viel-

*) Nach den Untersuchungen von Ermatinger und Kriesi wissen wir jetzt, daß der Dichter an ganz bestimmte Erlebnisse dachte, da er als die letzte der Seldwyler-Geschichten „Das verlorene Lachen“ schrieb. Die wilde demokratische Bewegung aus der zweiten Hälfte der sechziger Jahre, die ihn oft genug geärgert hatte, war sein geschichtliches Modell. Wie er die einzelnen Menschen und Geschehnisse typisch umformte, für seine künstlerischen und lehrhaften Zwecke, das ist für seine Arbeitsweise recht aufschlußreich, gehört aber nicht hierher. Seine Absicht wurde wieder einmal in Deutschland schneller und richtiger gefaßt als in seiner Heimat. Sein Spott über die aufgeklärten Theologen wurde ihm dort sehr übel genommen. Er schreibt 1875 an Hettner, in Zürich stehe die Immanenztheologie in Blüte und habe großen Zulauf, seine Novelle mache darum viel Redens. „Man gab mir sogar zu verstehen, ich treibe mit dergleichen nur das Volk den Orthodoxen in die Hände usw.; über das Poetische oder Literarische aber hörte ich kein Wort.“

leicht der einzige bewußte Erzieher, in politischen Fragen mit den Jahren immer konservativer wurde (ein konservativer Republikaner selbstverständlich), in religiösen Fragen aber immer unabhängiger, bis etwa auf die von ihm verfaßten Bettagsmandate, die jedoch nicht Äußerungen seiner Persönlichkeit waren, sondern nur Arbeiten des Staatsschreibers, des politischen Beamten.

Keller war noch nicht fünfundzwanzig Jahre alt, als er sich, zum ersten Male aus Deutschland heimgekehrt, in die politische Bewegung des Kantons Zürich stürzte. Unselbständig, liberal bis zum Radikalismus, Freischärler und Feind der Jesuiten, war er dennoch durchaus nicht unchristlich, nicht atheistisch; er machte sogar mit, als man sich in Zürich gegen Hegel und Feuerbach, Ruge und Strauß entrüstete; doch schon bald darauf stellte er der Frömmigkeit, die sich vor tausend Jahren für jeden vollkommenen Helden schickte, die freisinnige Aufklärung gegenüber, ohne die man jetzt kein ganzer Mann sein könne. Er bewunderte Herwegh und ahmte ihn nach. Unklar wird er schon damals, härter als der Dichter, der die Kreuze aus der Erde reißen wollte, dem Christentum feindlich gegenübergestanden haben, so feindlich, als es seine eigentlich nicht zum Umsturze geneigte Natur zuließ. Im Herbste des Revolutionsjahres 1848 ging er zum zweiten Male nach Deutschland, nach Heidelberg, mit einem Stipendium der Züricher Regierung, beinahe dreißig Jahre alt. Hier lernte er Feuerbach kennen. Und schon zu Anfang 1849 will er tabula rasa machen („oder es ist vielmehr schon geschehen") mit allen bisherigen religiösen Vorstellungen, um das Niveau Feuerbachs zu erreichen. Er schreibt in diesem Briefe (vom 28. Januar 1849): „Die Welt ist eine Republik, sagt Feuerbach, und erträgt weder einen absoluten noch konstitutionellen Gott. Ich kann einstweilen diesem Aufruhr nicht widerstehen. Mein Gott war längst nur eine Art von Präsident oder erstem Konsul, welcher nicht viel Ansehen genoß; ich mußte ihn absetzen." Wirklich hatte Keller schon vor seiner Fahrt nach Heidelberg die Halbheit der deutschen Liberalen durchschaut, die überall Kompromisse schlossen (mit der Monarchie und mit dem Unsterblichkeitsglauben), die mit salbungsvoller Beredsamkeit Atheismus, Demokratie, Anarchie und Nihilismus in einen Tiegel warfen.

Keller und Feuerbach

Der Einfluß Feuerbachs auf Keller ist so bezeichnend für den Stand der Gottlosigkeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts, daß ich näher auf diese Beziehungen eingehen möchte; die Quellen fließen reichlich, man braucht nur die Briefe und den Roman Kellers richtig zu lesen. Dabei will ich übergehen oder doch nur flüchtig erwähnen, daß eine Liebesgeschichte zwischen Keller und Feuerbach Fäden spann, die sich leicht zu einer Novelle knüpfen ließen: Johanna Kapp, die Tochter des liberalen Politikers und

rationalistischen Philosophen Christian Kapp, wurde von dem jungen Keller in seiner Weise fast leidenschaftlich geliebt, übrigens auch oft besungen, mußte dem Dichter aber einen schön geflochtenen Korb geben, weil sie mit viel natürlicherer Leidenschaft den Denker Feuerbach liebte; Johanna starb mehr als dreißig Jahre später im Wahnsinn.

Der alte Student Keller hatte noch kein Vierteljahr in Heidelberg zugebracht und mit Preisgebung seines Programms so ungefähr für seine allgemeine Bildung studiert (besonders bei Hettner ein Kolleg über Spinoza gehört), als die Studenten Heidelbergs, die eine Berufung Feuerbachs nicht durchsetzen konnten, den berühmten Verfasser vom „Wesen des Christentums“ einluden, ihnen freie Vorlesungen zu halten. Feuerbach las von Dezember 1848 bis März 1849 über das „Wesen der Religion“. Keller sträubte sich eine Zeitlang gegen die Gottlosigkeit und sogar gegen die Unchristlichkeit Feuerbachs, gab sich aber dem verwegenen Lehrer bald völlig hin; sein Sträuben mochte damit zusammenhängen, daß er (nach seinen eigenen Worten) noch kurz vor der Abreise aus der Schweiz über Feuerbach den Stab gebrochen hatte „als ein oberflächlicher und unwissender Leser und Lümmel“, daß er also erst aus einem Saulus ein Paulus werden mußte. Er hatte damals Feuerbach kraß und trivial gefunden. Wieder ein Jahr vorher hatte Keller einen bösartigen, heinesierenden Aufsatz gegen Marr veröffentlicht und sich da über die Plattheit Feuerbachs weidlich lustig gemacht, auch über die Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele. Wilhelm Marr, der unter den deutschen Handwerkern der Schweiz die Lehren des jungen Deutschland zu verbreiten suchte, wird mit den Pfützen verglichen, die sich auf dem jung-hegelschen Miste absetzen; er wird ein aus dem Fruchtwasser der jungen Philosophie zusammengeronnener Homunkulus genannt. Glücklicherweise fehlt es selbst in dieser wüsten Schimpferei nicht an Proben köstlichen, grobianischen, echt Kellerschen Humors: „Wäre der heillose Mißbrauch ... nicht zugleich im höchsten Grade empörend, man könnte nur laut auflachen über eine Stallfütterung, wo alle im Kreise umher das philosophische Welschkorn unverdaut von sich geben und so ein Gänserich den anderen füttert.“ *)

*) Es ist beachtenswert, daß um dieselbe Zeit (1846) Gervinus sich mit ähnlicher Erbitterung gegen Marr aussprach. Keller, der Republikaner, erblickte nämlich in dem Doktrinär Gervinus den Feind, der besonders zu bekämpfen war. Bei D. F. Strauß („Die Halben und die Ganzen“) mag man nachlesen, wie noch dieser freie und tapfere Mann (1865) einen Gervinus in Schutz zu nehmen sucht: er habe nur den Atheismus verdammt und für die Herzlosigkeit der neuen Philosophie verantwortlich gemacht, nicht aber den Pantheismus. Kellers erquickend grober Aufsatz gegen Marr ist im Anhang von Baechtolds „Gottfried Kellers Leben“ (I, S. 446 f.) zu finden; der Meister des Stils ist da noch unfrei in der Form, von Heine und von Börne als Journalist beeinflußt, unfrei auch noch im Denken, unduldsam gegen die „persönlichen Feinde Gottes“, ein schweizerischer Politiker.

So also stand Keller noch kurz vorher zu Feuerbach. Doch schon im Januar und Februar 1849 schreibt er an Freunde: er beklage, nicht schon vor Jahren auf ein geregelteres Denken geführt und so vor vielem gedankenlosem Geschwätze bewahrt worden zu sein; er sei mit Feuerbach fast alle Abende zusammen, trinke Bier und lausche auf seine Worte; Feuerbach habe einen mühseligen, schlechten Vortrag, aber sein tüchtiges Wesen ziehe ihn an; er werde in gewissen Dingen verändert zurückkehren. Er habe Lust bekommen, in Deutschland zu bleiben. „Wenn die Deutschen immer noch Esel sind in ihrer Politik, so bekommen mir ihre literarischen Elemente um so besser.“ In diesen Briefen findet sich auch die schon angeführte Stelle über die Absetzung Gottes. Wenige Zeilen später: „Ich habe noch keinen Menschen gesehen, der so frei von allem Schulstaub, von allem Schriftdünkel wäre, wie dieser Feuerbach. Er hat nichts als die Natur und wieder die Natur ... Für mich ist die Hauptfrage die: wird die Welt, wird das Leben prosaischer und gemeiner nach Feuerbach? Bis jetzt muß ich des Bestimmtesten antworten: nein! im Gegenteil, es wird alles klarer, strenger, aber auch glühender und sinnlicher.“ Er verachtet die Heidelberger Professoren, die Feuerbachs Grundsätze teilen, nur sein Auftreten mißbilligen und dennoch den ganzen Mann ablehnen; er werde ihm täglich lieber, „vielleicht auch ein wenig darum, weil er ein Glas Roten nicht verachten tut“. Aber auch Keller ist vorsichtig genug, den Freund, an den der längste dieser Briefe gerichtet ist, um Geheimhaltung des Bekenntnisses zu bitten, „damit nicht jeder Esel in Zürich den Senf dazu gibt, eh' nur das Fleisch auf dem Tische steht“. Zu Pfingsten nennt er sich schon einen schlimmen Heiden. Und wie selbst ein so aufrechter Mann wie Gottfried von Glattfelden (so pflegte ihn Freiligrath zu nennen) an verschiedene Freunde in verschiedenem Tone hinredet, so schreibt er in einem Briefe an den rebellischen Dichter (vom 4. April 1850) sein jetziges Kredo viel rücksichtsloser hin. „Wie ich mit dem lieben Gott stehe? Gar nicht! Ludwig Feuerbach und die Konstitutionellen in Frankfurt nebst einigen groben physiologischen Kenntnissen haben mir alle luxuriösen Träume vertrieben. Die rationelle Monarchie ist mir in der Religion so widerlich geworden wie in der Politik... Als ich Gott und Unsterblichkeit entsagte, glaubte ich zuerst, ich würde ein besserer und strengerer Mensch werden; ich bin aber weder besser noch schlechter geworden, sondern ganz, im Guten wie im Schlimmen, der Alte geblieben.“

Man mag schon aus diesen Äußerungen aus der Zeit der unmittelbaren Einwirkung Feuerbachs zweierlei erkennen: daß der Einfluß dieses atheistischen Hegelianers auf Keller entscheidend war, daß Keller jedoch die Grundlage seines Wesens, die moralische, positive Tüchtigkeit, die später

auf die Revolutionäre der Literatur den Eindruck der Philistrosität machte, gegen alle Negationen unbeirrt bewahrte. Ein Freund Kellers, Baumgartner, der Komponist des Vaterlandliedes, schrieb ihm, Richard Wagner wirke mit seinem Feuer und seiner Energie auf ihn ähnlich, wie Feuerbach auf Keller; und Keller fühlte sich an Feuerbach erinnert, als er bald darauf in Berlin Hebbels „Judith" sah. Noch einige Jahre später, am 3. August 1853, da er nach einer dummen, durch Kellers Unzuverlässigkeit in Geldsachen entstandenen Entfremdung den brieflichen Verkehr mit Hettner wieder anknüpft, urteilt er über „die tiefe und grandiose Monotonie Feuerbachs", die nur von Strohköpfen trivial und oberflächlich genannt werde, mit unveränderter Begeisterung. „Selbst wenn Feuerbach gänzlich auf dem Holzwege wäre, so wird es sich herausstellen, daß er für die Entwicklung des Gesamtzustandes und -bewußtseins unendlich wichtiger und wesentlicher war, als alle die Herren zusammen," nämlich als die Heidelberger Professoren mit ihrem kleinlichen Autoritätsneid. Für Keller, der keine metaphysischen Anlagen hatte, keine religiöse Intoleranz, kurz, keinen Sinn für dogmatische Wortstreitigkeiten, kam es einzig und allein darauf an, ob der Atheismus ihn in seiner Lebensfreude und in seinem Poetenberufe nicht störte. Und zuversichtlich ruft er (am 27. März 1851) seinem Freunde Baumgartner zu: „Im Gegenteil! Die Welt ist mir unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben ist wertvoller und intensiver, der Tod ernster, bedenklicher, und fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgendeinem Winkel der Welt nachzuholen. Es kommt nur darauf an, wie man die Sache auffaßt; man kann für den sogenannten Atheismus ebenso schöne und sentimentale Reden führen, wenn dies einmal Bedürfnis ist, als für die Unsterblichkeit usf.; und diejenigen Tröpfe, welche immer von höheren Gefühlen sprechen und unter Atheismus nichts weiter als rohen Materialismus zu verstehen imstande sind, würden freilich auch als Atheisten die gleichen grobsinnlichen und eigensüchtigen Bengel bleiben, die sie als ‚höhere' Deisten schon sind. Ich kenne solche Herren!" (Er hat so eine Karikatur eines Feuerbachianers nachher im Peter Gilgus lustig genug gezeichnet.) Er sei nicht intolerant, wolle nichts von Hohn und Aufdringlichkeit wissen, halte nicht jeden für einen kompletten Esel, der an Gott und Unsterblichkeit glaube. „Nur für die Kunst und Poesie ist von nun an kein Heil mehr ohne vollkommene geistige Freiheit und ganzes glühendes Erfassen der Natur ohne alle Neben- und Hintergedanken; und ich bin fest überzeugt, daß kein Künstler mehr eine Zukunft hat, der nicht ganz und ausschließlich sterblicher Mensch sein will."

Keller war also in seinem ebenso klaren wie unerweislichen Verhältnisse zum Weltganzen dorthin gelangt, wo wir mit unserer gottlosen Mystik*) zu stehen glauben; er war so durch den verhegelten, begriffsgläubigen Feuerbach hindurch doch über Feuerbach hinausgelangt. Wir haben gesehen, wie der reife Dichter das im „Verlorenen Lachen" herrlich zum Ausdruck brachte. Seine inneren Seelenkämpfe sind aber schon dargestellt, unruhiger in der ersten Fassung, überlegener in der zweiten Fassung, in seinem Lebensromane, dem „Grünen Heinrich", der ja von Anfang an kein Künstlerroman, sondern ein Erziehungsroman werden sollte. Wie dieses Werk entstand, wie der Dichter — als bürgerlicher Schriftsteller oft recht angreifbar — den Plan seit seinem zweiundzwanzigsten Jahre immer wieder änderte, den Verleger über die Druckfertigkeit der Handschrift gründlich täuschte und endlich den Schluß unter dem Zwange seines Vertrages widerwillig nur so hinschleuderte, das geht uns hier fast nichts an. Genug daran, daß (nach der Inhaltsangabe, mit welcher Keller seinen Verleger doch auch foppen wollte, was die Bereitschaft zur Drucklegung betraf) die erziehliche Hauptabsicht des Buches war: „daß derjenige, dem es nicht gelingt, die Verhältnisse seiner Person und seiner Familie in sicherer Ordnung zu erhalten, auch unbefähigt ist, im bürgerlichen Leben seine wirksame Stellung einzunehmen." Nur ein Nebenzug sollte die aufgeklärte Religiosität sein, welche darauf hinausläuft, daß in einem unberechtigten Vertrauen auf einen Gott, an den man nur halb glaubt, die Lösung aller Wirren und ein vom Himmel fallendes Glück erwartet wird. Es ist bekannt, daß der Held der ersten Fassung zugrunde geht, wie Werther sich erschießt (auch der grüne Heinrich sollte ursprünglich durch Selbstmord enden); es ist bekannt, daß in der zweiten Fassung die Selbstbiographie weitergeführt wird und der grüne Heinrich so ungefähr als Staatsschreiber und Junggesell zur Ruhe kommt. Der Nebenzug der religiösen Kämpfe aber, der erst nach der Bekanntschaft mit Feuerbach in den Plan hineingekommen war, wird in der ersten Fassung und bleibt in der zweiten der Höhepunkt.

„Der grüne Heinrich"

*) Man darf bei dem scheinbar so nüchternen Gottfried Keller unbedenklich von Mystik reden. Ich erinnere nur an die Stelle („Grüner Heinrich", IV, S. 286), wo der freidenkerische Graf die Zweizeiler von Angelus Silesius vorliest und dann ausruft: „Alles dies macht beinahe vollständig den Eindruck, als ob der gute Angelus nur heute zu leben brauchte und er nur einiger veränderter äußerer Schicksale bedürfte, und der kräftige Gottesschauer wäre ein ebenso kräftiger und schwungvoller Philosoph unserer Zeit geworden!" Und der Dichter fügt sehr fein hinzu, Angelus wäre auch heute noch durch gewisse Elemente von Frivolität und Geistreichigkeit im mystagogischen Lager festgehalten worden. Ich brauche wohl nicht erst zu versichern, daß ich den himmlisch heiteren Keller nicht für die angstgejagte Mystik des Mittelalters in Anspruch nehme, noch weniger für irgendeine schwindelhafte Mystagogie oder Theosophie der Gegenwart, sondern allein für gottlose Mystik einer nahen Zukunft.

Mit dem besten künstlerischen Takte wird die Person Feuerbachs beiseite geschoben und der Umschwung in der Religiosität des grünen Heinrich durch Geschöpfe des Dichters vollzogen, in der Theorie mehr durch den Grafen, im Lebensgefühl mehr durch Dorothea. Diese letzte Liebe des grünen Heinrich fühlt sich sehr wohl dabei, daß sie auf eigene Faust, aus dem kindlichsten und reinsten Herzen heraus die Unsterblichkeit nicht glauben kann. „Wer sagt, daß es ohne Unsterblichkeitsglauben weder Poesie noch Lebensweihe in der Welt gebe, der hätte sie sehen müssen; nicht nur Natur und Leben um sie herum, sondern sie selbst wurde wie verklärt." Über das Dasein Gottes zerbricht sie sich nicht den Kopf, obgleich diese Frage von der der Unsterblichkeit nicht zu trennen ist. Sie kennt oder ahnt voraus das übermütig skeptische Wort von Renan: „Bei Gott ist alles möglich, auch daß er existiert!" (IV, S. 251.) Aber man soll gegen den lieben Gott, auch wenn man von seiner Abwesenheit überzeugt ist und ihn nicht fürchtet, nicht grob und unverschämt sein; das scheint ihr mehr eine schäbige, denn tapfere Manier zu sein. Durch den Grafen und Dorothea, die ihn mit einem sehnsüchtigen Glücksgefühl erfüllt, lernt er die Gedanken freier Menschen kennen. „Ich hörte ohne alle Bedenklichkeit vom Sein oder Nichtsein jener Dinge sprechen und fühlte ohne Freude oder Schmerz, ohne Spott und ohne Schwere die anerzogenen Gedanken von Gott und Unsterblichkeit sich in mir lösen und beweglich werden" (S. 259). Jetzt erst, nachdem er zum Atheismus belehrt worden ist, greift Heinrich zu den Schriften Feuerbachs, der „gleich einem Zaubervogel in einsamem Busch den Gott aus der Brust von Tausenden hinwegsang". Jetzt erst beginnt „ein gewisses Kannegießern über den lieben Gott, welches mich freilich von den Kinderschuhen an begleitet hat". Feuerbach wird schalthaft „der große Gottesfreund" genannt; „es handelt sich um das Recht, ruhig zu bleiben im Gemüt, was auch die Ergebnisse des Nachdenkens und des Forschens sein mögen."

Der grüne Heinrich oder Gottfried Keller ist also durch seine Erlebnisse und durch die Schriften Feuerbachs ein duldsamer Atheist geworden; den Deismus findet er bereits in einem Briefe vom 4. März 1851 „schwächlich"; ein richtiger Christ ist er schon zur Zeit seiner Konfirmation nicht gewesen. Ganz vorurteilslos prüft er seine neue Überzeugung darauf hin, ob sie ihm im Leben und im Tode wertvoller, erhebender werden könne als die alte; beinahe hätte ich gesagt: nützlicher. Auch im Tode nützlicher, im Leben als Mittel gegen die allgemeine Todesfurcht.

Hätte Keller die Fertigstellung des letzten Stücks der ersten Fassung nicht so überhetzt („das Buch mußte doch ein Ende nehmen"), so besäßen wir wahrscheinlich eine vielleicht zu redselige, aber gewiß für den Schüler

des „himmelstürmenden" Philosophen charakteristische Todespredigt. Der grüne Heinrich mußte sterben, weil er mit einem verletzten Gewissen für ein Amt, für sein Volk nicht mehr paßte, und weil seine Liebeshoffnung gescheitert war; aber dieser Tod wäre nach dem Plane des Dichters auf einem heiteren Todeswege erreicht worden. Keller wollte ursprünglich (Brief an Hettner vom 25. Juni 1855) oder doch zur Zeit der Beendigung diesem Gedanken drei ganze Kapitel widmen und eine förmliche Elegie des Todes schreiben. Wir hätten da erfahren, wie in Kellers Seele der alte Glaube an die Unsterblichkeit sowie an die sehr prekäre Lage im Jenseits und der neue Glaube an die unbedingte und befriedigende Diesseitigkeit des Lebens miteinander stritten; kein Zweifel, daß Keller damals schon, wie seine Dorothea, mit einem gewissen trotzigen Jubel den Unsterblichkeitswahn verwarf. Vielleicht auf die Unsterblichkeit mit so stolzem Lachen verzichtete, wie einst der römische Dichter Lucretius.

Als Keller aber fünfundzwanzig Jahre später, auf der Höhe seines Könnens und seines Erfolges, scheu und widerwillig daran ging, durch eine rücksichtslose Umarbeitung aus seinem Jugendwerke „ein mehr oder weniger präsentables und liebenswürdiges Buch zu machen", da entschloß er sich nach langem Zögern, seinem grünen Heinrich — wie gesagt — das Weiterleben zu gestatten, und so fiel jede Veranlassung zu einer Todespredigt fort; aus dem liebebedürftigen Jüngling war ein erklärter alter Junggesell geworden, und über dem Grabe der Mutter wuchs schon längst das Gras.

So ist der „Grüne Heinrich" in seiner reifen Fassung zu einem Bekenntnisbuche geworden, in welchem Keller — neben anderen, weltlicheren Dingen — seine endgültige Befreiung vom alten Kinderglauben darstellt. Die Retter des Helden, der Graf und Dorothea, glauben nicht einmal an die Unsterblichkeit der Seele. Heinrich gehört keiner positiven Religion mehr an, kaum noch einem blassen, rationalistischen Christentum; der als Jüngling ein Duell für das Dasein Gottes ausgefochten hat (ein „Narrengefecht" wird es genannt), benützt jede Gelegenheit zu schalkhaften Blasphemien. Der Gottsucher hat den Gott nicht gefunden und beruhigt sich dabei. Er leugnet ihn nicht dogmatisch.

Keller fühlte sich aber zu sehr als magister Helvetiae, um in seinen Dichtungen auch nur der antichristlichen Überzeugung zu folgen. Dafür war er zu baumeisterlich angelegt. Was er in einem Briefe an Auerbach (vom 7. Juni 1860) über die Pflicht eines Poeten sagt, läßt sich ohne Zwang auf seine dichterberufliche Stellung zur Religion anwenden. Man müsse die Keime der Zukunft soweit verstärken und verschönern, daß die Leute noch glauben können: ja, so seien sie. „Kurz, man muß, wie man

schwangeren Frauen etwa schöne Bildwerke vorhält, dem allezeit trächtigen Nationalgrundstock stets etwas Besseres zeigen, als er schon ist."

Um diese Zeit hatte der vierzigjährige Dichter bereits, nach stürmischer Beteiligung an den Kämpfen der Demokratie, seinen Frieden gefunden, hatte das Vaterland, das er innig liebte, über den Kantönligeist und über den Parteigeist stellen gelernt. Im Jahre 1861 bewarb er sich einfach und stolz um den Posten des ersten Staatsschreibers von Zürich und erhielt die Bestallung. Vielleicht wollte man den inzwischen in engen Kreisen Deutschlands hochgeschätzten Dichter auszeichnen und seine „scharfe" Feder nützen, vielleicht wollte man auch den gefürchteten Demokraten fesseln.

Bettagsmandate

In diesem Amte hatte Keller, neben allerlei Kleinkram, auch die schon erwähnten Bettagsmandate zu stilisieren. Solche Mandate wurden von allen Kanzeln des Kantons Zürich wie Gebete verlesen; Inhalt und Ton war durch das Herkommen vorgeschrieben. Von den fünf Mandaten, die Keller 1862 bis 1872 fertigstellte, wurde nur das erste vom Rate abgelehnt; es ist schwer zu sagen, ob Keller sich erst langsam in die kirchliche Aufgabe schickte oder ob der Rat sich an die leise verweltlichte Form des Dichters gewöhnte. Das nicht genehmigte Schriftstück von 1862 versucht es bereits ganz geschickt, das Herkommen zu wahren und fast wie in einem Hirtenbriefe religiöse Begriffe zu verwenden; Gott wird der Herr aller Völker genannt, der Gott der Liebe und der Versöhnung natürlich, und ein Dank für die gesegnete Ernte fehlt auch nicht. Doch wird mitunter der Pferdefuß des Feuerbachianers ein wenig sichtbar. Nicht in der Freude über die eben vollzogene Juden-Emanzipation; die hätte sich noch mit einem aufgeklärten Protestantismus vertragen. Eher schon da, wo Keller einen Redner am frohen Volksfeste anführt, der sagte, der große Baumeister der Geschichte habe den Bundesstaat der Schweiz als ein kleines Baumodell aufgestellt, und etwas spöttisch hinzufügt, derselbe Meister könne das Modell wieder zerschlagen. Am deutlichsten da, wo Keller den kirchlichen Bettag zu einem Gewissenstage umbiegt und in den Schlußworten sich geradezu an die Konfessionslosen als an seine Gesinnungsgenossen wendet. Es klingt wie ein Bekenntnis: „Möge auch der nicht kirchlich gesinnte Bürger im Gebrauche seiner Gewissensfreiheit nicht in unruhiger Zerstreuung diesen Tag durchleben, sondern mit stiller Sammlung dem Vaterlande seine Achtung beweisen." Die übrigen Mandate, die Gnade fanden vor den Augen der Züricher Regierung, sind nicht eigentlich frömmelnder; man kann sie, wenn man will, deistisch und sogar rationalistisch auslegen, und der Verfasser benützt die Gelegenheit, seinem lieben Schweizervolke und auch den Geistlichen erziehliche Wahrheiten zu sagen;

aber hie und da, besonders im Eingange des Mandats von 1863, des ersten, das genehmigt wurde, ist der Ton christelnd und mag dem Staatsschreiber nicht ganz leicht gefallen sein.

Während Keller so dem Vaterlande diente und mit seinen seltenen Gaben in Deutschland eine wachsende Gemeinde gewann, hatte sich die Schweiz zu dem starken und geachteten Einheitsstaate entwickelt, der in dem neuen Europa wieder eine Rolle spielte. Keller war mit diesem Zustande ganz zufrieden und für neue demokratische oder gar sozialdemokratische Forderungen nicht mehr zu haben. Persönliche Reibereien mit den lärmenden Führern seiner eigenen ehemaligen Partei bestimmten ihn, auch weil er müde geworden war, 1876 seinen Abschied zu nehmen. Der magister Helvetiae wollte von einer konsequenten Demokratie nichts wissen. Aber in den Fragen, die jenseits der gemeinen politischen Kämpfe die Kirche und die Schule betrafen, bekannte sich Keller in seinem Alterswerke, dem erziehlichen „Martin Salander", zu einer Freiheit, die er vorher so offen niemals vorgetragen hatte. Hatte er sich schon in seinem ersten Bettagsmandat mit an die Gewissensfreiheit der n i c h t kirchlich gesinnten Bürger gewandt, die Unchristen also als gute Bürger anerkannt, so gedachte er jetzt (er führte es nur teilweise aus), ein Beispiel von ernster Ethik der Nichtkirchlichen aufzustellen. Keller hat keine kirchlichen Interessen mehr und blickt wohl auf die Kämpfe um Strauß und Feuerbach als auf Jugendeseleien zurück. Um so lebhafter beschäftigt ihn als einen echten Schweizer die Reform der Schule. Und da ist von Religion so wenig die Rede, daß man aus dem Nichterwähnen wohl auf den Wunsch einer gründlichen Trennung von Staat und Kirche schließen darf. Die jungen Leute sollen bis zu ihrem zwanzigsten Jahre nicht aus der Schule entlassen werden; sie sollen in Mathematik, in Physiologie, in Landeskunde und Geschichte unterrichtet, im Turnen, Schießen und Singen geübt und zuletzt staatsbürgerlich erzogen werden. Kein Wort über die Unterweisung in einer Religion.

„Martin Salander"

So ausführlich ich bei der Inanspruchnahme Gottfried Kellers für die Geschichte der Geistesbefreiung gewesen bin, ich habe noch ein Wort hinzuzufügen über die Tatsache, daß da wieder ein Dichter freier geworden war als die Philosophen seiner Werdezeit. Von den Schriftstellern aus den Jahren des jungen Deutschland und des Materialismusstreites kann uns das nicht wundern; vertraten sie doch die religiöse wie die politische Freiheit. Keller aber war zwar eine sehr lehrhafte, doch keine polemische Natur, kam vom Weisen und vom Dichter Goethe her und warf die Fesseln der Feuerbachschen Schule bald wieder ab. Das war seit vielen Jahrhunderten nicht dagewesen, daß die Dichter verwegenere Gedanken vortrugen

als die Denker, wohlgemerkt, klassizistische Dichter, nicht etwa nur sansculottische Gesellen wie Herwegh und Freiligrath. Die Lösung des Rätsels wird vielleicht durch die Erinnerung gegeben, daß nach dem Zusammenbruch der nachkantischen deutschen Metaphysik der Materialismus das Feld behauptete und für die arme Philosophie im ganzen Abendlande ein Tiefstand eingetreten war, gleich für einige Jahrzehnte. Als Beispiel für diesen Tiefstand werde ich den noch in meiner Jugend viel gerühmten Lotze wählen und, weil die Lotzes eigentlich unsterblich sind, das Bild eines Lotze der springlebendigen Gegenwart hinzufügen. Lotze selbst weist noch auf den Materialismus der fünfziger Jahre zurück, war als Prediger der Reaktion gegen das wirklich unerträgliche Dogma von Kraft und Stoff erklärlich, reicht aber mit seinem Hauptwerke („Mikrokosmus", 1856 bis 1864) bis in die Bismarckzeit hinein; der Lotze der Gegenwart, Rudolf Eucken, leitet schon rhetorischer in die wilhelminische Zeit hinüber, die uns ja auch noch beschäftigen wird.

Achter Abschnitt

Das Zeitalter Bismarcks

„Das Beste, was wir von der Geschichte haben, ist der Enthusiasmus, den sie erregt." Goethe hat das gesagt und dabei an die deutsche Geschichte denken können, die Friedrich der Große gemacht hatte; wir denken bei dem weisen Satze an die deutsche Geschichte, die nach Bismarck allein getauft zu werden verdiente. Ein Aufschwung auch des Geistes war damals davon ausgegangen, daß ein deutscher König so kraftvoll auftrat, wie vorher nur die Könige von England und Frankreich; ein Aufschwung auch des Geistes ließ sich jetzt spüren, als die alte Sehnsucht nach Einheit durch Blut und Eisen erfüllt wurde, zunächst nur im Dienste von Macht und Reichtum. Die Dichter und Denker, die zu religiöser und politischer Freiheit aufgerufen hatten, beugten sich fast alle dem Stern des genialen Staatsmannes; und so kam es, daß in der Philosophie der Materialismus, in der Poesie das junge, das sich selbst befreiende Deutschland nach wenigen Jahren überwunden schien. Neue Geistesströmungen umspielten die Zeit der politischen Leistung Bismarcks.

Fechner

Unter diesen Geistesströmungen verdiente, wenn Gerechtigkeit herrschte, Gustav Theodor Fechner (geb. 1801, gest. 1887) an erster Stelle genannt zu werden, obgleich er seine Absage an den Materialismus („Zendavesta") schon 1851 herausgegeben hatte. Aber Fechner ist in Vergessen-

heit geraten, weil man seine pantheistische Mystik mißverstand und weil seine stärkste wissenschaftliche Anregung, die zu einer erkenntniskritischen Psychophysik, in der mechanischen Durchführung Wundts kläglich gescheitert ist. Fechner hat für Bekämpfung des dogmatischen Materialismus mehr getan als irgendein frommer oder idealistischer Philosoph. An Gaben von Kopf und Herz reich und fein, unbestechlich frei, wie einst Lichtenberg, ein Humorist ersten Ranges (er schrieb solche Dinge verschämt unter dem Namen Mises), ein Pantheist ohne Kirchenglauben, immer bestrebt, „die große Höhlung des Wortes Gott mit Inhalt auszufüllen", wurde er von den mechanistischen Vertretern der Natur- und Geisteswissenschaften beiseite geschoben und vom Laienpublikum wie ein kurioser Kauz behandelt. Als ob er ein verunglückter Dichter gewesen wäre. Zu weit größerem Ansehen, besonders bei den Professoren der Geisteswissenschaften, gelangte sein jüngerer Zeitgenosse, der ganz unfreie Antimaterialist Rudolf Hermann Lotze (geb. 1817, gest. 1881), der Verfasser des viel zu viel gerühmten „Mikrokosmus". Lotze

Aus Lotzes „Grundzügen der Religionsphilosophie" (kurz nach seinem Tode aus nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben) kann man erfahren, wie weit ein feiner Kopf und ein reines Herz zu gehen vermögen, wenn die Sehnsucht nach etwas Göttlichem größer ist als die Überzeugung von dem Dasein einer persönlichen Gottheit.

Selbstverständlich erkennt Lotze die Triftigkeit der hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes nicht an. Was er von dem ersten dieser verstaubten Beweise sagt, das gilt eigentlich für alle: diese Gedankengänge seien nur ein lebhafter und kräftiger Ausdruck einer Gemütserscheinung, des Zuges nach dem Übersinnlichen; gut ist beim teleologischen Beweise die Ablehnung der Superlative, die aus der höchsten Zweckmäßigkeit auf die höchste Weisheit schließen; auch daß der moralische Beweis (aus dem Verhältnisse von Verdienst und Lohn) ein törichter Zirkelschluß sei. Auch weiß Lotze sehr wohl, daß „Gott" als Vorstellung erst psychologisch im Menschen entsteht, wie denn auch die Naturgesetze nicht in den Dingen, sondern im Kopfe des Menschen stecken; er scheint geneigt, das Absolute nur im sprachlichen Ausdrucke zu finden (S. 23), sogar den rein sprachlichen Charakter des Materialismus zu verstehen.

Es steht natürlich nichts im Wege, dem einheitlichen Weltall ein einheitliches Prinzip zugrunde zu legen und dieses „Gott" zu nennen; die entscheidende Frage wäre, ob diesem Prinzip Persönlichkeit zuzugestehen sei oder nicht. Und da wird Lotze ganz scholastisch, wenn er z. B. Persönlichkeit schon einem Geiste zuschreibt, der sich „im Gegensatz gegen seine eigenen Zustände, zunächst also gegen seine eigenen Vorstellungen, als

das vereinigende Subjekt weiß". Ein armer Teufel von Gott, der die Logik durchaus studiert hätte und der sich nur selber „wüßte"; die Menschen könnten ihn gar nicht „wissen". In meiner Sprache (man vergleiche mein „Wörterbuch der Philosophie") müßte ich fragen, ob dieser nur für sich persönliche Gott der adjektivischen, der verbalen oder der substantivischen Welt oder Sprache angehört; da dieser Begriff der adjektivischen Welt der Erfahrung ganz gewiß nicht angehört (höchstens etwa der gesteigerten Welt des Sensualismus, der Kunst), ganz gewiß auch nicht, ja noch weniger der verbalen Welt der Wissenschaft, so können wir ihn getrost der substantivischen Welt überlassen, als der der Mythologie.

Lotze würde sich vor solchen Sätzen mit Recht deistisch bekreuzigen; verläßt er doch jetzt langsam den Weg, auf welchem er die Psychologie der Gottesvorstellung darlegen wollte, und gelangt unversehens in die Niederungen eines Katechismus, spricht, in den allerabstraktesten Wendungen freilich, von der Allmacht Gottes, von der Schöpfung und stellt sogar die knifflige Frage, ob die „ewigen Wahrheiten" von Gott geschaffen wurden oder, schon vorher vorhanden, nur von ihm anerkannt wurden; es scheint mir überflüssig, seine Antwort herzusetzen; die Kritik würde zu weit führen. Ebenso eine Auseinandersetzung mit seiner (etwas besseren) Erklärung von Immanenz und Transzendenz. Immer deutlicher wird es, daß Lotze sich auf die Begriffe des christlichen Katechismus beschränken will, daß für ihn Religion und christliche Religion zusammenfallen. Bekennt er sich doch beinahe zum Glauben an ein Himmelreich, das zwar sich philosophisch nicht beweisen lasse, aber in völliger Übereinstimmung mit den philosophischen Begriffen bleibe. Noch entschiedener bekennt er sich zum Glauben an eine fortdauernde Regierung der Welt und ist gar nicht abgeneigt, die allgemeine Möglichkeit der Wunder einzuräumen; Gott mag wissen, was er sich dabei gedacht hat, wenn er zugleich die Bereitwilligkeit, an die Wirklichkeit der Wunder zu glauben, tadelt; ebenso schwankend, fast sophistisch, spricht er über das Gebet. Er brauchte in dieser Weise nur fortzufahren, um schließlich auch philosophisch zu begründen, daß in katholischen Kirchen am Karfreitag mit der Ratsche anstatt mit der Glocke zum Gebete gerufen werden müsse. Wenn das Wesen der Philosophie in Unklarheit und Unbestimmtheit bestünde, so könnte man auch Lotzes vorsichtig symbolisierende Behandlung des Dreieinigkeits-Dogmas philosophisch nennen. Dabei geht es mitunter wie bei Hegel zu: auch die Ungläubigen dürfen sich auf Lotze berufen. Der Begriff Gottes ist „einerseits" aus metaphysischen Gründen notwendig, muß „anderseits" aus religiösen Gründen so gefaßt werden, daß er dem Bedürfnis unseres Gemütes entspricht. An den Teufel glaubt Lotze nicht; da aber die Übel in

der Welt nicht zu leugnen sind, so muß deren Ursprung in Gott selbst gesucht werden, aber so, daß Gottes „Heiligkeit" nicht angetastet wird. Lotze wird (so) immer predigerhafter. Im Gegensatze zu dem bösen Demokraten, der die Pläne der Regierung nicht kennt, aber mißbilligt, lehrt er ungefähr: wir kennen den Plan der göttlichen Weltregierung nicht, aber wir billigen ihn. Dem Christentume rühmt er nach, daß es keine Mythologie habe.

Schließlich jedoch meint er ganz verwegen, die Dogmen seien nur für die Ungebildeten verbindlich; es komme aber nicht auf die Wahrheit an. Wäre das Christentum erst zu stiften, so könnte man die Dogmen anders formulieren; hierin liege aber kein Grund zu eigensinniger Separation von den Ungebildeten. Auch der Vorwurf des Anthropomorphismus sei ungerecht, weil „die Unterschiede des unendlichen von dem endlichen Geiste keineswegs übersehen werden".

Wenigstens unduldsam ist Lotze nicht; er darf es auch nicht sein, weil sein Katechismus am Ende doch nicht dem einer bestimmten Konfession entspricht. Sein letzter Wunsch: „Daß zwei feindliche Parteien zur Bescheidenheit zurückkehrten, daß nämlich einesteils die theologische Gelehrsamkeit, anderntheils die irreligiöse Naturwissenschaft nicht so sehr Vieles genau zu wissen behaupteten, was sie weder wissen noch wissen können." So hatte er das Schicksal, daß in dem Streite um den Materialismus beide Parteien sich auf ihn beriefen; Vogt aber nannte ihn einen „spekulierenden Struwwelpeter".

Eucken

Ich war so unvorsichtig, vorauszuschicken, daß dem Urteile über Lotze noch einige Worte folgen würden über den Mann, der in unserer Mitte den Worthandel oder die Wortmesse weiterführt. Ich halte mein Wort nur ungern, weil ich den ersten, den wortgeschichtlichen Schriften Euckens mich dankbar verpflichtet fühle. Aber da stehe ich und kann nicht anders. Ich müßte ja meine eigene Lebensarbeit für wertlos oder gar für schädlich halten, wenn mich nicht diese Schaukelphilosophie empörte, die rechts sich mit dem heiligen Thomas berührt und gleich darauf links mit Kant, die über Sinn und Wert des Lebens Wasserfälle redet, die der Wirklichkeit mit Geist und Noologie aus dem Wege geht. Ich habe Eucken schon an dieser Stelle (anachronistisch und doch wieder mit Recht als einen Sklaven der Bismarckzeit) eingereiht, weil er zwar erst 1846 geboren wurde, aber unter die Zeitgenossen Nietzsches nicht mehr hineingehört; er ist ein sehr ordentlicher Professor der philosophischen Fakultät, aber er hat sich da freiwillig in die Dienste der Nachbarfakultät gestellt, die es immer noch gibt. Philosophia ancilla theologiae.

Unfreier als die Theologie, das ist die Höhe, zu welcher der vielgenannte Rudolf Eucken die deutsche Philosophie endlich geführt hat. Das

Ergebnis ist zu kläglich, als daß es sich lohnte, dem Wege nachzuspüren; bemerkenswert mag es nur sein, daß der spätere Religionsretter Eucken beinahe dafür um Entschuldigung zu bitten scheint, daß er sich in der Jugend wirklich wissenschaftlich mit einer Terminologie der Philosophie beschäftigt habe. Man findet dieses Bekenntnis im Vorworte zu dem predigerhaften Buche: „Können wir noch Christen sein?“ Eucken war fünfundsechzig Jahre alt, da er da 1911 seinem Idealismus so die Weihe der priesterlichen Kraft zu geben suchte. Ich will durchaus nicht spotten. Gerade der Idealismus Euckens, seine immer jugendlich gebliebene Abkehr vom dogmatischen Materialismus, ist auch mir sehr erfreulich. Ich bin nur so pedantisch, die wie geölt hinrollenden Sätze des Redners aufmerksamer zu lesen, als solche Rednerei verträgt, und erschrecke, wenn ich den Philosophen in der Haltung eines Kirchendieners erblicke. Anfangs ist freilich nur von Religion die Rede; dann aber ertönt plötzlich (S. 136) der Schrei nach der Kirche, ohne daß einige Verbesserung der heutigen Kirchen ausgeschlossen wird: „Zur Überleitung des religiösen Grundtriebs und Grundaffekts in ruhige und fruchtbare Arbeit ist jene Wendung zur religiösen Gemeinschaft, zur Kirche, nicht zu entbehren.“ Als ob nicht alle Kirchen immer und überall die besseren, die freien religiösen Gemeinschaften blutig verfolgt hätten! Aber Eucken hat ja auch die erstaunliche Behauptung aufgestellt: die Freiheit, Freiheit im Grunde des Lebens, habe keinen besseren Bundesgenossen als die Religion (S. 130). Hat (S. 131) wie irgendein ungebildeter Bettelmönch zu sagen gewagt: daß es kaum einen großen, einen das Ganze der Wirklichkeit umspannenden Denker gab, der im Atheismus sein Genüge gefunden hätte. Sollte der Professor Eucken niemals etwas erfahren haben von Spinoza, von Hume, von Schopenhauer? Besonders nichtswürdig ist der Ausdruck „nicht sein Genüge finden“; er erweckt die Vorstellung, daß so heldische Männer in ihrem negativen Bestreben eine Sehnsucht fühlten nach einer Ergänzung der Negation, wofür dann schnell und gern eine notdürftig gesäuberte „verbesserte“ positive Kirche einzutreten bereit ist.

Mit dieser Sehnsucht nach einem letzten Wort, die auch freien Denkern nicht ganz unbekannt ist, treibt nun Eucken einen strafwürdigen Bauernfang bei seinem Bemühen, auf die Frage seines Buchtitels eine ebenso freie wie gläubige Antwort zu finden. Frei klingt es, und wirklich frei wäre es fünfhundert Jahre vorher gewesen, wenn der Verfasser offene Türen einschlägt und keiner bestimmten Religion eine Vorzugsstellung als der einzigen einräumt. Doch es bleibt bei der Form der Fragestellung, ob wir noch Christen sein können, aus der jetzt gleich zwei Fragen schielend hervorgehen: ob das Christentum den Höhepunkt aller Religionen dar-

stelle (relativ) und ob es (positiv) das aufsteigende Leben der letzten Jahrhunderte in sich aufzunehmen vermöge.

Offenbar liebt Eucken die christliche Religion; er vergewaltigt sie sogar, aus Liebe, um ihre Zeugungsfähigkeit, ihre Erneuerungsfähigkeit zu erproben. Er sagt, das Christentum könne auch diesseitig gerichtet sein, die Reformation habe damit schon einen guten Anfang gemacht. Er sagt, das Christentum sei Geistesreligion, ohne zu ahnen, daß sein Idealismus da die Wirkung des Geistes mit dem Glauben an Geister (Lohn und Strafe im Jenseits) verwechselt. Er ist nicht abgeneigt, zuzugeben, daß man in früheren Jahrhunderten etwas zu viele unbeglaubigte Wunder geglaubt habe; aber er stellt den Begriff des inneren Wunders auf. Er nimmt den Gegensatz von Natur und Geist so hin, wie er vor etwa hundert Jahren in einer für uns veralteten Sprache bestand.

Aber Eucken ist doch viel verwegener, als solche Deklamationen gegen allen Mechanismus und sogar gegen den Monismus erwarten lassen; er erkennt wirklich und wahrhaftig einen Widerspruch zwischen der modernen Selbstverantwortung und dem Glauben an eine Erlösung durch fremdes Verdienst; doch es gelingt ihm, sich aus diesem Widerspruch herauszureden: der Erlösungsgedanke bleibe schließlich doch eine notwendige Wahrheit. Ich verstehe den Grund zwar nicht, aber es tönt gründlich: daß die Menschheit zu klein wird, wenn sie sich selbst genügen will.

Eucken muß da in seiner Wohlredenheit ein schlechtes Gewissen haben, denn er faucht uns flache Geister gehörig an (S. 177), die wir zu seinen abgründigen Tiefen keinen Zugang finden können. Doch er verläßt selbst die metaphysischen Tiefen des Erlösergedankens, um das Christentum für ganz irdische Verdienste noch höher zu preisen. Wie vor mehr als zweihundert Jahren, so lobt dieser Theist die gegenwärtige Moral, angeblich die christliche Moral, über den grünen Klee. Wie nur ein alter Kirchenvater vermengt Eucken die diesseitige Sittenlehre mit Lohn und Strafe, die uns im Jenseits erwarten.

Unaufhörlich schwankt der Boden, auf welchen Eucken uns stellen will, zwischen Bejahung und Verneinung der christlichen Heilslehre; ihm selbst scheint dieses Schwanken fast angenehm zu sein, eine der professoralen Verdauung bekömmliche Bewegung, uns anderen erweckt es die Empfindungen beginnender Seekrankheit. Die Kirche habe das Christentum entstellt, aber ohne eine Kirche sei nicht auszukommen. Die Kirche dürfe nicht werden ein äußeres Mittel für politische Macht oder soziales Wohlsein, aber Luther, den die Protestanten der äußersten Linken schon preisgegeben haben, wird dennoch der führende Geist genannt und der Kirche aufgetragen, wieder eine Trägerin der Lebensaufgaben zu werden. Die

Religion wird nicht als eine Tatsache aufgefaßt, sondern als eine Entwicklung, aber diese Entwicklung soll beileibe nicht über das Christentum herausgehen.

Dabei weiß Eucken ganz gut, was er seiner Stellung als der eines Wissenschaftlers schuldig ist; er kritisiert tapfer darauf los, er kritisiert drei Viertel des geschichtlichen Christentums weg, nur an das beste Viertel, an den fettesten Braten, an das Pfaffenstück, traut er sich nicht heran. Der Katholizismus sei mit der neueren Denkweise unvereinbar, habe zwar das Verlangen der Menschen nach Lebenseinheit befriedigt, sei aber schließlich doch nicht nach dem Geschmacke Euckens, der eben auf dem Standpunkte des Protestantismus steht, seines sehr fortgeschrittenen Protestantismus. Wir vernehmen vornehme Wörter aus der Aufklärungszeit: Deismus, Pantheismus, Immanenz. Der Protestantismus wäre also gar nicht ungeeignet, die neue, Euckensche, Kulturreligion aufzusetzen und zu paragraphieren, wenn nur die protestantischen Theologen untereinander einig wären. Weil sie aber eben uneinig sind, muß die Hexe dran, muß am Ende Eucken selbst die Tracht eines Religionsstifters anlegen. Er stellt die neuen Tafeln auf, und sofort melden sich wieder die Vorzeichen der Seekrankheit. Wir vernehmen, daß nicht nur der Materialismus, sondern auch der edle Lebensgenuß das Innenleben zurückgetrieben habe; Eucken gebraucht da das wirklich veraltete Schimpfwort Epikureismus. Die neue Lehre dürfe nicht einfach aus der Vergangenheit entlehnt werden; einfach nicht, aber verwickelt aus dem Christentum, das „für die Emporhebung der Menschheit schlechterdings unentbehrlich ist". Solche Beteuerungen wie „schlechterdings" und „schlechthin" ersetzen bei neueren Propheten vollgültig die unmittelbaren Eingebungen Gottes. Noch einige Sätze, damit der Leser die Erinnerung an Seekrankheit nicht für eine übertriebene Darstellung meines Eindrucks halte. „Die Religion hat ihre Hauptstärke in der Würdigung und Überwindung der Hemmungen und Widerstände ... Darin besteht ihre eigentümliche Art und Größe, daß sie erst nach energischer Verneinung zu einer Bejahung vordringt, und daß sie auch in der Bejahung jene gegenwärtig hält. Die Religion bringt zur Geltung, daß unser Leben große Verwicklungen aber auch große Überwindungen enthält, und indem sie beides in enge Beziehung setzt, gibt sie jenem einen Kontrastcharakter und erzeugt sie eine fortlaufende Bewegung, aus der immer neue Kräfte und Wendungen hervorgehen können." Der Leser hat doch genau folgen können? Oder soll ich die letzten Wendungen und Windungen noch einmal hersetzen, damit er, der zur Geltung gebrachte Leser, die Hemmung und Überwindung der theologischen Seekrankheit durch die Widerstände der Verwicklungen eines Bandwurms in Erfahrung zu bringen sich nicht entbrechen könne?

Verzeihung, aber auch ich konnte nicht anders. Euckens Satzverrenkungen, mit denen er aus tiefster Religiosität aufhört, ein Kirchenfeind zu sein und neuen Wein in alte Schläuche pumpt, nicht gießt, reizen zur Nachahmung. Er schreibt keinen Katechismus für die allerneueste protestantische Religion; die wird, wenn die Zeit gekommen ist, die ihr entsprechenden Formen von selber finden. Doch daß die neue Kirche sich von allem Alten nicht allzu weit unterscheiden wird, das erhellt aus der einzigen Behauptung (S. 233): daß jede Kirche, die nicht zu einem Diskussionsklub über religiöse und philosophische Themata sinken will, von ihren Lehrern gewisse Grundüberzeugungen verlangen muß. Von einem Religionserneuerer z. B. die Überzeugung (wenn Überzeugungen überhaupt verlangt werden können): man müsse den Pelz waschen, gründlich waschen, rücksichtslos waschen, ohne ihn naß zu machen.*)

Zeitalter Bismarcks

Wir werden der Salbung Rudolf Euckens vielleicht wieder begegnen, wenn uns die religiöse Reaktion beschäftigen wird, die man in unseren Tagen die wiedererwachte Sehnsucht nach dem Ideal nennt. Wir nähern uns ja dieser Gegenwart schon in unserer Darstellung, da das Geschlecht, das die Dichtungen Gottfried Kellers endlich schätzen lernte, bereits dem Zeitalter Bismarcks angehört. Wir werden uns daran gewöhnen müssen, von einem Zeitalter Bismarcks zu reden, wie eine doppelt so lange Periode heute allgemein das Zeitalter Friedrichs des Großen heißt. Bismarck leitete die Geschäfte nur im Namen seines Königs und war auch darin Realist, daß er öffentlich niemals die Ehrfurcht vor seinem Herrn vergaß;

*) Dem protestantischen Predigtersatz von Eucken genau zu vergleichen ist die Kinderlehre, die uns Hermann Cohen (geb. 1842, gest. 1918) in seinen „ethischen" Schriften geschenkt hat, zuletzt in dem ganz beschränkten Buche „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums." Einst hatte er, freilich nur im Sinne Kants, den Satz aufgestellt: das Ziel aller Religion ist ihre Auflösung in Ethik. Dann kamen einige verlegene Verbeugungen vor dem Christentum hinzu, einige Anleihen bei der Mitleidslehre Schopenhauers, und schließlich fand der „Philosoph" just bei den jüdischen Propheten den Gedanken, daß humaner Sozialismus den Individualismus überwinden müsse. Kein Wunder, daß Cohen so einen Weg fand, nicht nur den Monotheismus, sondern auch die Offenbarung und die Schöpfung wieder für Begriffe der Vernunft zu erklären. Ich dürfte die pastorale Sonntagspredigt Euckens nicht ablehnen, wenn ich mir die gleichwertige Samstagpredigt Cohens gefallen ließe. Es tut mir aufrichtig leid, daß mein zielweisender Weg sich nun schon zum dritten Male (vgl. II., S. 101) mit dem ein System suchenden Wege des bedeutendsten Neukantianers kreuzt, des vielgerühmten Begründers der Marburger Schule. Ich habe nicht die Aufgabe, den Ruhm des Mannes anzutasten, der die Parole „Zurück zu Kant!" mit beachtenswertem Scharfsinn in den Angstruf „Zurück zu Hegel!" wandelte. Als Systematiker (wenn man anders Systeme für belehrend hält) ist Hermann Cohen eine wichtige Erscheinung; was darüber zu sagen war, hat Paul Natorp in seinem Vortrage „Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems" (1918) gut und eindringlich gesagt. Ich aber halte mich an den psychologistischen Kant, der von den Engländern herkam, und habe es hier übrigens allein mit der Geschichte der Geistesbefreiung zu tun, die kaum jemals durch ein System gefördert worden ist, wenn nicht etwa durch das Système de la Nature.

aber wie nur ein Monarch des 18. Jahrhunderts hat er, etwa seit 1866, den Ton angegeben in Preußen, in Deutschland, ein wenig auch in der übrigen Welt. Bereits die letzten Schriften der so ungleichen Freidenker Büchner und Strauß waren erst durch seinen Kulturkampf gezeitigt worden. Und es ist in meinem Sinne kein Rückschritt, vielmehr ein Fortschritt, daß der neue Führer Deutschlands nicht als Parteimann zu den dogmatischen Materialisten und atheistischen Aufklärern gehörte, wie zuletzt doch Friedrich der Große, daß er in allen jenseitigen Fragen ein Agnostiker war, ein Indifferentist, daß für den gewaltigen Junker, der fest auf seiner Erde stand, die Religion, um eines seiner Lieblingsworte auch hier anzuwenden, „Wurst" war. Höchstens ein Mittel für politische Zwecke, wie für Napoleon.

Bevor ich aber diesen freien Zug an Bismarck und auch an Moltke aufzuzeigen versuche, habe ich die Pflicht, darauf hinzuweisen, wie der Zusammenbruch des dogmatischen Materialismus zeitlich zusammenfiel mit dem Aufstieg von Bismarck. Der gewann, der leitende Minister schon seit vier Jahren, sein Übergewicht über die deutsche Seele erst etwa seit 1866; und in diesem Jahre erschien Langes grundlegende Geschichte und Kritik des Materialismus. Seitdem waren die besten Köpfe Deutschlands gezwungen, zu der Erkenntniskritik der wahrhaft großen Denker zurückzukehren und die bescheidene Aufklärung des Materialismus kleinen Leuten zu überlassen. Und nicht zu übersehen ist es, daß just in den Jahren, da die Bismarckzeit begann, der durch 40 Jahre totgeschwiegene Schopenhauer im deutschen Mittelstande zu wirken anfing, mit seinen politisch rückständigen, religiös atheistischen Ideen.

Eduard v. Hartmann

Zu diesen besten Köpfen, wenn auch nicht gerade zu den selbstherrlichen Denkern, gehörte Eduard von Hartmann (geb. 1842, gest. 1906), der durch seine „Philosophie des Unbewußten" (1869) Aufsehen erregte, da er auf den Trümmern des Materialismus ein neues idealistisches Gebäude aufzurichten suchte; freilich hatte er die architektonischen Motive dazu nicht selbst gefunden: die Willensmetaphysik holte er sich von Schopenhauer, die Dialektik borgte er mit erstaunlicher Kraft von Hegel, den Begriff des Unbewußten nahm er aus jungen Ideen von Fechner und alten Ideen von Leibniz. Wer aber an philosophischen Systemen noch seine Freude haben kann, der muß zugeben, daß Hartmanns Lebenswerk nicht Mosaik wurde sondern ein Ganzes, ein Regal, in welchem wie von selbst alle möglichen Geistes- und Naturwissenschaften Unterkunft zu finden schienen. Natürlich auch die Religionsphilosophie, mit der sich Hartmann so dialektisch auseinandersetzte wie mit Spiritismus und anderen fragwürdigen Dingen.

Die schärfste Kritik der protestantischen Theologie hat er etwa ein Menschenalter nach Strauß geliefert in seinem kleinen Buche „Die Selbst-

zersetzung*) des Christentums und die Religion der Zukunft" (1874); noch wirksamer als bei Strauß, noch freier als bei Lessing wird da die christliche Religion der Religion Christi entgegengestellt; Hartmann benützt alles, was in den Jahrzehnten zwischen Strauß und ihm an bibelkritischen und dogmengeschichtlichen Forschungen geleistet worden war. Hartmann findet nicht den meines Erachtens einzig richtigen Ausdruck für die Religion Christi, daß nämlich Jesus, der niemals die buchstäbliche Gottessohnschaft behauptet hatte, oder auch nur Gottähnlichkeit, eigentlich ein Socinianer genannt werden müßte, ein jüdischer Socinianer, der den Judengott des Alten Testaments nach den humansten Lehren des Talmuds auffaßte; Hartmann unterlegt der frohen Botschaft auch allzuschnell die pessimistische Vorstellung, daß eine so schlechte Welt zugrunde zu gehen wert sei (S. 46); aber er hat kräftig genug unterstrichen, daß Jesus sich selbst nicht einmal als ein sündenreines Urbild des Erlösers hinstellte und sich nicht als den Stifter einer neuen Religion betrachtete. Hartmann kümmert sich dann nicht weiter um die Christologie, um sich mit dem liberalen Protestantismus über die Moral des Christentums auseinander zu setzen. Außerhalb jedes theologischen Gedankengangs sucht er zu zeigen, daß die Sittenlehren der Evangelien noch auf Lohn und Strafe gegründet seien; nur ein Übergang zu einer „anständigeren Moral" sei vorhanden. Wohlverstanden: anständiger, wenn man mit dem Alten Testament vergleicht. Zum Hauptbegriffe der Ethik sei die Liebe erst von Johannes gemacht worden. „So bleibt auch in ethischer Beziehung von der Lehre Jesu nichts Eigentümliches übrig, was brauchbar wäre, und das Brauchbare schrumpft auf gelegentliche Zitate zusammen, deren Tiefe und Tragweite Jesus nachweislich nicht verstanden hat" (S. 53). Wer sich also auf Grund der gesicherten Ergebnisse der Wissenschaft an die Religion Christi halten wolle, der berufe sich auf ein weißes Blatt; auch was Paulus noch gelehrt habe, das sei von dem jüdischen Messiasglauben kaum hinreichend unterschieden gewesen, um von einer besonderen jüdischen Sekte sprechen zu lassen. Man könne heutzutage auf ein Christentum Christi noch weniger zurückgehen als auf ein Christentum des Paulus oder des Johannes; dennoch wolle der liberale Protestantismus den Namen Christentum nicht fahren lassen und verlange für den Menschen Jesus so ungefähr göttliche Verehrung. Der liberale Protestantismus benütze die Bibelstellen fast nur noch aus Freude an dem treffenden Ausdruck oder zum Schmuck der Sprache, wie man Verse von

*) Einfall und Titel sind nicht ganz selbständig. Schon 1843 erschien in Schaffhausen eine anonyme Schrift, die die Aufschrift führte: „Der Protestantismus in seiner Selbstauflösung." Verfasser war Professor Bender in Ludwigsburg, der sich aus einem Neuhegelianer zu einem Katholiken gewandelt hatte. Auch Vischer hat, ebenfalls 1874, den Protestantismus eine „Selbstauflösung" genannt, rühmend, in seinem „Lebensgang".

Dichtern anführt, also nicht zur Erhöhung der Beweiskraft; dabei werde aber eine grundlose Ehrfurcht vor der Bibel weiterhin aufrecht gehalten. „Durch solche Gaukeleien sucht der liberale Protestantismus den Schein der gewahrten geschichtlichen Kontinuität mit dem positiven Christentum vorzuspiegeln, während er doch mit dem Aufgeben des Offenbarungsglaubens und der Autorität der Schrift in Wahrheit diese Kontinuität unheilbar zerstört hat“ (S. 63). Die liberalen Protestanten haben also kein Recht mehr, sich noch Christen zu nennen, obgleich sie von ihren Eltern der Taufe und der Konfirmation unterzogen worden sind; an Christus als einen weisen und tugendhaften Propheten glauben auch die Mohammedaner, und an den Gott, den Jesus Christus anbetete, glauben auch die Juden und die Türken. Eigentlich glauben die liberalen Protestanten, wenn sie an Christus zu glauben behaupten, nur noch an ihn als an den Stifter der christlichen Religion; an den müssen aber auch alle Nichtchristen glauben. (Wobei Hartmann überdies völlig davon absieht, daß es die christliche Religion gar nicht gibt und nie gegeben hat, daß alle Sekten, die man dann Ketzereien nannte, sich mit gleichem Rechte auf den gleichen Stifter beriefen.) Strauß hätte also die Wahrheit gesagt, als er in seinem Bekenntnisbuche behauptete, „wir“ wären keine Christen mehr.

Ich habe zwei Kapitel aus der Schrift Hartmanns herausgegriffen, weil darin sein Verhältnis zu der wissenschaftlichsten und freiesten Gruppe des Protestantismus deutlich wird; in den vorhergehenden vier Kapiteln beschäftigt sich Hartmann mit dem Protestantismus überhaupt und will zeigen, daß alle positiven Religionsformen für unsere gesamte Weltanschauung unerträglich geworden sind. Er hält aber an dem Gedanken fest, daß dem „Volke“ der nötige Vorrat von Idealismus nur durch die Religion zugeführt werden könne; dabei denke er gar nicht daran, gegen die Grunddogmen des Christentums noch zu polemisieren: „Ich wende mich hier nur an solche Leser, welche die Kritik der letzteren bereits hinter sich haben“ (S. 6). In einem kurzen Überblick über die Geschichte des Protestantismus wird sehr gut darauf hingewiesen, daß der Glaube an die Unfehlbarkeit der Bibel auf dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche beruhte, und daß die Reformatoren so von Anfang an den logischen Fehler begingen, die freie Forschung zu verlangen und der Freiheit sofort willkürliche Schranken zu ziehen. Dabei ist Hartmann insofern doch wieder selbst so sehr Protestant, daß er die katholischen Völker für geistig tot erklärt und dem Protestantismus alle Aufgaben des Kulturfortschritts zuweist; daß er kein Sprachkritiker ist, daß er von einer historischen „Aufgabe“ des Protestantismus redet und von einem Ziele, einem unbewußt treibenden Zwecke des historischen Prozesses, das brauche ich bei Hartmann nicht

erst hervorzuheben. Er sieht aber ganz klar und sagt es ganz offen: „Der Protestantismus ist nichts als das Übergangsstadium vom abgestorbenen echten Christentum zu den modernen Kulturideen, die den christlichen in den wichtigsten Punkten diametral entgegengesetzt sind, und deshalb ist er durch und durch widerspruchsvoll von seiner Geburt bis zu seinem Tode, weil er sich auf allen Stufen seines Lebens mit der Vereinigung von Gegensätzen abquält, die ihrer Natur nach unvereinbar sind" (S. 15). Das Prinzip des Protestantismus mußte zur Selbstauflösung führen.

Jede Religion widerstrebt einer wissenschaftlichen Behandlung; selbst die wissenschaftliche Verteidigung einer Religion gegen Angriffe ist gefährlich; denn sobald die Wissenschaft als Theologie in die Religion Eingang gefunden hat, beginnt sie wissenschaftliche Ziele mit wissenschaftlichen Mitteln zu verfolgen; heute können die berühmtesten und gelehrtesten orthodoxen Schriften dem gebildeten Leser nur noch das Gefühl des Ekels erwecken, aber auch an liberalen Theologen bewundern wir nur noch eine Emsigkeit, die die gangbaren Dogmen alles wesentlichen Inhalts zu entkleiden und ihnen doch noch irgendeinen Sinn unterzulegen sich verpflichtet fühlt, der zu dem beibehaltenen Wortlaut wie die Faust aufs Auge paßt. Wie wir keine christliche Wissenschaft mehr haben, so haben wir auch keine lebendige christliche Kunst mehr. Der Theismus, der sich vom Pantheismus unterscheiden will und an der Persönlichkeit Gottes festhält, der also den Anthropomorphismus und den Anthropopathismus nicht abstreifen kann, bleibt unvereinbar mit der modernen Bildung, welche sich (so drückt sich der Hegelianer Hartmann aus) nur noch einen der Welt immanenten Gott der ewigen Vernunftgesetze gefallen lassen kann. Von seinem verhegelten System aus tadelt also Hartmann, der Antitheologe aber nicht dogmatischer Atheist ist, daß die Unhaltbarkeit des christlichen Theismus den Atheismus in Gestalt des materialistischen Naturalismus herbeiführe; der Streit werde entweder mit der siegreichen Reaktion des Ultramontanismus enden oder mit dem Untergange des Christentums, „wenn auch nicht dem Namen, so doch der Tat nach" (S. 31). Diese ganze Darstellung hatte ihre Färbung dadurch erhalten, daß Hartmann seine Schrift während des sogenannten Kulturkampfes verfaßte und die Bedeutung dieser politischen Händel überschätzte.

Die Reformation sei der Fiktion der römischen Kirche entgegengetreten, als ob alle Konzilsbeschlüsse nur Definitionen der ursprünglichen christlichen Lehre gewesen wären; aber die Reformation sei selbst immer reaktionär geblieben, habe im Zurückgreifen auf eine bestimmte Zeit der Entwicklung selbst eine Fälschung begangen und bald den paulinischen, bald den johanneischen (Luther und Spener) Lehrbegriff an die Stelle der

eigentlichen Religion Christi gesetzt. „So blieb denn als letzter Rettungsanker des modernen Christentums nur noch die ursprüngliche, echte und reine Lehre Jesu übrig. Der Liberalismus entschloß sich zu dem äußersten Schritte der Reaktion: die ganze Entwicklungsgeschichte des Christentums sollte gestrichen werden und die christliche Religion in das Entwicklungsstadium zurückschrumpfen, in welchem sie sich befand, als ihr angeblicher Stifter sie aus der Wiege hob" (S. 40). Und dieses Zurückgehen auf den Stifter selbst sei eben, wie wir erfahren haben, eine Berufung auf ein weißes Blatt, auf etwas, was ursprünglich gar keine neue Religion war.

Nach dieser schneidenden Kritik der protestantischen Theologie fühlt sich aber Hartmann doch verpflichtet, noch eine positive Leistung hinzuzufügen und den Grundstein zu einer Religion der Zukunft zu legen. Mit erbärmlich geringem Erfolge. Dem irreligiösen Protestantismus will er irgendwelche übersinnliche, irreale oder mystische Vorstellungen gegenüberstellen, die er als metaphysisch bezeichnet, um sie für wissenschaftlich ausgeben zu können. Es läuft jedoch auf das metaphysische Bedürfnis des Volkes heraus (Schopenhauer), also wieder auf ein Mysterium, das aber, um für die Wissenschaft erträglich zu sein, die Gestalt „einer auf induktivem Wege sich als notwendig ergebenden Hypothese" annehmen muß. Der liberale Protestantismus besitze eine solche Metaphysik nicht, sei nur ein Mischmasch aus dem platten Theismus der Aufklärungszeit und der Gefühlssentimentalität etwa Schleiermachers, er stehe außerhalb der Philosophie, sei eine Scheinfassade, hinter der der Aberglaube an den Materialismus erstehe. Nur in der Negation der Dogmen sei der liberale Protestantismus stark und ehrlich gewesen. Ihm sei z. B. das Gebet eine bewußte Selbsttäuschung, das nur günstige psychologische Rückwirkungen habe, wie ein kräftiger Fluch, der auch den Sackträger zu erneuter Anstrengung stärkt, wenn der Sack zu schwer scheint. (In diesem Zusammenhange wendet sich Hartmann gegen Strauß, zugleich aber auch gegen Nietzsches Strauß-Kritik, „unerquicklich in formeller Hinsicht", und, mit einer beachtenswerten Anerkennung des unheimlichen Gegners, gegen die glänzende „Faschingstollheit" Max Stirners.) Auch damit, daß man die Liebe oder die Herzensgüte für das Wesen der Religion ausgebe, sei für das metaphysische Bedürfnis nichts getan. „Es ist wahr, die Religion ist kein Haifisch, wie die Inquisitoren glaubten, aber sie ist auch keine Qualle; ein Haifisch kann doch wenigstens fürchterlich sein, eine Qualle ist immer nur wabblig" (S. 86). Der liberale Protestantismus habe sich dadurch zumeist gegen die Wahrheit versündigt, d. h. gegen Hartmanns Wortschall einer pessimistischen Weltansicht, daß er wenigstens praktisch dem Optimismus huldige. Mit diesem liberalen Protestantismus habe die christliche Idee ihre Lebensbahn bis zu Ende durch-

laufen; der modernen Bildung gegenüber sei sie unhaltbar geworden, eine neue Religion sei nötig, könne aber von der Wissenschaft nicht unmittelbar erstellt werden. Die neue Religion müsse aus einem neuen Gefühl erwachsen; zuerst müsse die Menschheit den höchsten Grad der weltlichen Kultur erreichen, sodann die ganze jämmerliche Armseligkeit dieses Fortschritts überschauen und endlich so zu einer allgemeinen pessimistischen Weltansicht gelangen. Dadurch würde ein Mischmasch (Hartmann sagt viel philosophischer „Synthese") aller östlichen und westlichen, pantheistischen und monotheistischen Religionen möglich und „erst Sinn in die Weltgeschichte" gebracht werden.

In diesem Glauben will Hartmann bescheiden sich darauf beschränken, einige Bausteine zu der Religion der Zukunft aus der Religionsgeschichte zusammenzulesen. Der Eine Gott, dem aus der Zeit des Polytheismus allzu menschliche Eigenschaften ankleben, müsse zu einem unpersönlichen, immanenten Gotte werden; der Monotheismus müsse sich vor der Vernunft rechtfertigen können. Ein Pantheismus, in den (ähnlich wie bei Hegel) ein tiefer metaphysischer Sinn der Trinität (S. 108) hineingeheimnist, wird; eine Verkoppelung des jüdischen Monotheismus und der indischen Immanenz, nebst einigen dunklen Gedanken des Laotse. Eine solche metaphysische Weltanschauung soll langsam in die tieferen Schichten des Volksbewußtseins hineinsickern. An Stelle des persönlichen Judengottes wird in dem echt arischen Deutschland der unpersönliche Pantheismus treten können, ein „eudämonologischer Pessimismus", unter welchem Hartmann sich vielleicht etwas Widerspruchloses denkt. „Auch hinsichtlich der Ethik haben wir demnach mehr aus dem Buddhismus als aus dem Christentum zu entlehnen, wobei noch hinzuzufügen, daß außer dem Monismus auch der Pessimismus nur im Buddhismus ausdrücklich zur Begründung der Sittlichkeit benutzt wird" (S. 118).

Schließlich läßt sich Hartmann in seiner Sorge für das metaphysische Volksbedürfnis so weit herab, auch noch einige Andeutungen über den Kultus der künftigen Weltreligion zu machen: dieser werde innerlicher sein müssen als der der heutigen Religion. Und die letzte Forderung an die Zukunft lautet, daß die Entwicklung zu einem religiösen Individualismus führen müsse. Wobei es mir nur fraglich scheint, ob eine solche individuelle Befriedigung ohne Gemeinsamkeit des Symbols und der Sprache noch auf den Namen Religion Anspruch machen könne.

Wunderlich genug, daß in den Jahrzehnten, da Bismarcks Politik den Wohlstand Deutschlands in ungeahnter Weise hob und so einen praktischen „Materialismus" in Handel, Industrie und Lebensgewohnheiten begünstigte, daß da zugleich die Beschäftigung mit einer neuen Meta-

physik und das Schlagwort „Pessimismus“ eine — wenn auch vorübergehende — Mode wurde. Das Rätsel löst sich ein wenig, wenn man darauf achtet, daß nicht Eduard von Hartmann die Mode hervorgerufen hatte, sondern ein für die deutschen Philosophen und für das Publikum nicht eben ehrenvoller Zufall: der überwältigende oder verblüffende Selbstdenker Schopenhauer, mit seinem Hauptwerke seit über vierzig Jahren auf dem Plan, wurde erst in den sechziger Jahren von einer neuen Jugend entdeckt, gegen das Todschweigesystem der Zunft. Julius Bahnsen, über den einiges zu sagen ist, war nicht der einzige Wahrheitsucher dieses Jahrzehnts, der sich so lange für einen Schüler Hartmanns hielt, bis der gemeinsame Meister ihm ganz bekannt wurde, Arthur Schopenhauer, der den Pessimismus ganz natürlich in den trüben Zeitläuften der Heiligen Alliance gelehrt hatte.

Bahnsen

Kein Denker, der in der Geschichte der Philosophie mitzählt, aber ein immerhin moderner Freigeist ist unter den Schülern Schopenhauers dieser oft überschätzte, in Sache und Sprache unzureichende „Charakterologe“ und „Realdialektiker“ Julius Bahnsen. Er holte später auf dem Umwege über E. von Hartmann einige Hegelsche Begriffskunst zu seinem „System“ herbei, blieb aber wesentlich seinem Meister Schopenhauer treu. Mit entwaffnender, ahnungsloser Bescheidenheit ist er stolz darauf, nach dem Tode Frauenstädts für den nächsten Geisteserben des Meisters zu gelten; er hatte sich ebenfalls ein Gesamtregister aus Schopenhauers Werken angelegt; die wortabergläubige Urlüge des Meisters, die Welt als Wille, hatte er unbesehen zur Grundlage seines ganzen Philosophierens gemacht. Aber nichts ist da, was auch nur an der Größe Schopenhauers gemessen werden könnte.

Nichts in der Darstellung. An Wissen darf Bahnsen weder mit Schopenhauer noch mit Hartmann (den er in seinen Memoiren beschimpft und in dem vom Herausgeber kastrierten Originale offenbar noch mehr beschimpft hat) verglichen werden; und seine Sprache ist trotz geistreicher Lichtblitze ungelenk und schwerfällig. Auch Schopenhauer scheute vor keinem Fremdwort zurück, wenn es ihm prägnanter zu sein schien als das deutsche; man halte aber neben Schopenhauers sieghafte Sprachkraft etwa folgenden (nicht vereinzelten) Satz des kleinen Bahnsen: „Alle solche in der Phänomenalität des Quantitativen verbleibenden Nuancen betreffen ja überhaupt nicht den Essentialgehalt einer vorgetragenen Wahrheit, sondern bloß die greller oder leiser schattierende Tingierung am Kolorit ihrer Darstellungsweise.“ Die kindliche Freude des Oberlehrers an seiner Bildung.

Nichts in der Riesenkraft des Hasses gegen die „Philosophieprofessoren der Professorenphilosophie“. Auch Schopenhauer wurde ein „freier Schrift-

steller" erst, nachdem die akademische Laufbahn gescheitert war; doch Bahnsen wird den Schmerz darüber niemals los, daß er ein „Arschpauker" geblieben und nicht Professor geworden ist; und hat doch Anpassung genug, seinen Schulandachten die gewünschte biblische Salbung beizumischen.

Aber ein religiöser Freigeist war er doch, ein Unchrist. In einem der elenden Gedichte, die Rudolf Louis als Anhang zu Bahnsens „Wie ich wurde, was ich ward" herausgegeben hat, heißt es:

„Es ist ein Sonntagmorgen,
Zur Kirche wallfahrtet der Christ,
Ich aber such', wo geborgen
Meines Meisters (Schopenhauers) Leichnam ist."

Er glaubt an keinen Satz des Katechismus, er ist in Glaubenssachen ein ausgesprochener Nihilist. Eine Wirkung konnte er damit nicht mehr ausüben, weil sein Meister eben alles schon besser gesagt hatte, und weil Bahnsens neben dem Unglauben einhergehender Aberglaube (an die Konstanz des Individualschicksals, an die Bedeutung bestimmter Tage) nach Schopenhauer für uns den Geschmack von aufgewärmtem Kohl hat; und weil Bahnsens begriffliche Bewältigung des Christentums nun schon gar nicht an die geistreiche und geistige Art von Hartmanns „Selbstzersetzung" heranreicht. Immerhin verdient es gebucht zu werden, wie so ein subalterner Schüler des starren Willensphilosophen und des beweglichen Unbewußtseins-Verkünders sich mit den unchristlichen Ideen Pessimismus und Nihilismus auseinandersetzte.

Pessimistenbrevier

In seinem (anonymen) „Pessimistenbrevier" (1878) und einem Aufsatze „Zur Verständigung über den heutigen Pessimismus" (1881) hat Bahnsen — in Worten ohne Resonanz — das Elend der Welt, ihre „Miserabilität", als unentrinnbar dargestellt; jede Aussicht auf Heil oder Erlösung verrammelt. Je diesseitiger, unmetaphysischer (er glaubte das Gegenteil) Bahnsens Pessimismus war, um so weniger brauchte sich der Einzelne, wenn er seinem Charakter nach ein Kämpfer war, durch die Elendigkeit des Lebens von Kampfesfreudigkeit, also doch von Lebensfreudigkeit, abhalten zu lassen. Man hat da eine Verwandtschaft zwischen Bahnsen und Nietzsche herauszurechnen gesucht und nur vergessen, daß Nietzsche niemals ein Systembauer war und den Pessimismus Schopenhauers erst abstreifte, als er — mit Beibehaltung eines wilden Erkenntnis-Pessimismus — der tanzende Lebensbejaher wurde. Darauf, daß Nietzsche die Hauptwerke Bahnsens kannte, in der Charakterologie gute Gedanken und Beobachtungen fand und wahrscheinlich auch die „Realdialektik" gelesen hatte, darauf ist gar kein Gewicht zu legen; der langsame Bahnsen war

für den stürmenden Nietzsche eben nur eine Enttäuschung mehr in der tragischen Einsamkeit seines Ringens. Er hatte den Schüler Schopenhauers auf die Liste der möglichen „philosophischen Freunde" (1867) gesetzt; als Bahnsen sich ihm aber später zu nähern suchte, erhielt er gar keine Antwort. Vielleicht fühlte sich der wesenhaft vornehme Nietzsche von der Schauspielereitelkeit Bahnsens abgestoßen, die in den abstrakten Schriften nicht so sichtbar ist, wie in den autobiographischen. Schwerlich kannte Nietzsche die Arbeiten, in denen Bahnsen den Pessimismus Schopenhauers dialektisch zu überbieten suchte. Der Pessimismus dürfe nicht bruchstückartig bleiben, müsse zur Weltanschauung werden (Louis, S. 168); der führe dann nicht zu Wahnsinn oder Selbstmord; „die Regel wird sein, daß der pessimistische Überblick über das Gesamtschicksal gerade zum Sicherheitsventil wird gegen alle Explosiveruptionen (?) vorzeitiger Verzweiflung" (S. 177). Bahnsen befreit sich aber von solchem Schwulste und erinnert wirklich einmal an das Heldenmaß Nietzsches, wenn er seine pessimistische Kampfeslust mit der Frage begründet: „Was in aller Welt hat denn der Mut mit der Hoffnung zu tun?" Und hinzufügt: „Der bloßen Klugheit freilich ist Nichts-mehr-Hoffen gleichbedeutend mit Mutlosigkeit — aber in Wahrheit der Mut doch nur um so größer, wo einer ihn trotz Hoffnungslosigkeit aufrechterhält" (S. 180).

Um so mehr verfällt Bahnsen wieder in eitlen Schwulst, wenn er sich gegen den Vorwurf des Nihilismus zur Wehr setzt und doch nicht umhin kann, mit diesem anrüchigen Schlagworte zu kokettieren. Er hat einmal den scheingeistreichen Satz gewagt: „Der Mensch ist nur ein sich bewußtes Nichts"; jetzt steigert er sich und den Satz zu dem — ich kann nicht anders — Gallimathias: „Hegels Begriffsdialektik suchte die Nihilenz als Resultat des Weltprozesses, reichte aber über den kahlen Begriff der Nihilität nicht hinaus — und ich, umgekehrt, wollte mich von Hause aus mit der abstrakt begrifflichen Nihilität begnügen und fand, dank der Bekanntschaft mit Schopenhauer, die ungleich tiefer begründete und weitergreifende Nihilenz" (S. 161). Es gebe vier Stufen oder Arten oder sonstwas des Nihilismus: die Glaubenslosigkeit, den Skeptizismus, den vulgären Pessimismus, d. h. die Verurteilung der Welt, viertens eine unklare Verbindung von objektivem und subjektivem Nihilismus. Bahnsen rühmt sich (S. 162), Schopenhauer und Hegel nach dem Vorbilde Hartmanns vereinigt zu haben. „Ich teile den Glauben nicht, daß die Welt zu nichts werden könne, aber sozusagen nur deshalb nicht, weil man nicht zu dem erst wird, was man, und obendrein in mehr als einem Wortverstande, bereits ist."

Ich habe nachzutragen, daß Julius Bahnsen 1830 zu Tondern in Schleswig geboren wurde, den Feldzug von 1849 als Freiwilliger mit-

machte, in Tübingen (starker Einfluß durch Vischer; daß Bahnsen aber das Urbild des „Auch Einer" sei, ist Unsinn) studierte, eine kurze glückliche und eine zweite unglückliche Ehe schloß und als Oberlehrer 1881 starb. Ich habe besonders nachzutragen, daß das anonyme „Pessimisten-Brevier", vor vierzig Jahren von unreifen Jünglingen bewundert, heute unlesbar geworden ist, weil es (mit dem Verfasser zu reden) nur vulgären Pessimismus bietet, fast möchte ich das Wort wagen: einen vulgären Pechismus. Nicht der Menschheit ganzer Jammer faßt den Elendprediger an; er faßt immer nur das Pech an und besudelt sich. Der Stil ist holprig, im Vers wie in Prosa, wie er selbst es ausdrückt:

„Wäre eurhythmisch mein Vers, so paßte er schlecht auf das Leben,
Soll er da bleiben im Schritt, muß auch er hapern im Takt."

Es klingt wie die bekannten Parodien auf die Xenien von Goethe-Schiller.

Zur Atheismusfrage stellt sich das Brevier nicht ganz eindeutig. „Man wird nicht Pessimist aus Gottlosigkeit, sondern Atheist aus Pessimismus." Es fehlt nicht an gequälten Blasphemien. Ob Satanas siege oder das Gute, das hänge vom Zufall ab. „Die Maxime wegen der großen und kleinen Diebe scheint der Weltenrichter seinen Menschenkindern abgeguckt zu haben." Wie Selbstkritik mutet uns heute an, was Bahnsen wohl gegen Hartmann gerichtet wissen wollte: „Die abgerissene Doktrin des Pessimismus und Nihilismus erscheint wie eine zu Häcksel verschnittene, distelströherne Weisheit — ein trockenes, halsstechendes Futter aus ärmlichster Geisteskrippe."

Lagarde

Bevor ich mich nun, nach dem kurzen Blick auf den Popularphilosophen der Zeit und auf seinen pessimistischen Jünger, dem politischen Führer selbst zuwende, halte ich es für meine schöne Pflicht, eines Mannes zu gedenken, der von den Liberalen, die sich ja auch Freidenker nennen, fast immer falsch und schief beurteilt wird, weil er — seines Zeichens nur ein unnahbar gelehrter Orientalist — in Fragen der Religion und der Schule oft der Reaktion zu dienen schien. Oder doch von der Reaktion gern in Anspruch genommen wurde. Lagarde war aber ein durchaus überlegener Geist, einer von den trotzigen und ganz unabhängigen Junkern, die es recht gut vertragen, mit dem großen Junker verglichen zu werden. Übrigens auch, wie Bismarck, in seinen politischen Schriften und sogar in einigen Gedichten ein Künstler, der das Instrument der deutschen Sprache als ein Meister beherrschte. Ein konservativer Atheist, sozusagen, und ein nationaler Sozialist dazu. Ein Ganzfreier.

Paul Anton de Lagarde (geb. 1827, gest. 1891, eigentlich hieß er Bötticher) hat so viel von dem vorweggenommen, was ich über Sprachwissen-

schaft und Religionsphilosophie etwa zu sagen hatte, daß ich manches hätte beiseite lassen können, wenn ich nur die Lebensarbeit des prachtvollen Mannes früher und genauer gekannt hätte. Was uns trennt, ist nur ein Aufklebezettel, eine Marke; er nannte sich einen Konservativen, ich halte mich für einen geistigen Rebellen, aber auch Lagarde war ein Rebell. Der Fünfzigjährige hat einen Aufsatz geschrieben, „Die Religion der Zukunft", aus welchem hervorgeht, daß Lagarde wieder einmal ein unchristlicher Deist war, aber auf einem lichteren und höheren Standpunkte als die englischen Deisten, daß ich ihn für das Bekenntnis zu einer gottlosen Mystik in Anspruch nehmen darf, wenn er auch selbst die Bezeichnung „gottlos" gröblich abgelehnt hätte.

Ich brauche wohl nicht besonders zu bemerken, daß es in der reinen Höhenluft wirklicher Weltanschauungsfragen nicht darauf ankommen kann, daß Lagarde seine starke Persönlichkeit nebenbei und gelegentlich auch gegen Bismarck, gegen die Juden, gegen die neue Zeit austobte; auch wo ich die Richtung der Schläge bedaure, darf ich ihre Wucht und ihre Schönheit lieben.

„Die Religion der Zukunft" (1878 veröffentlicht) wäre ein genügender Beweis dafür, daß Lagarde kein Protestant mehr war, keiner Kirche mehr zugehörte; er ist ja übrigens ausdrücklich aus seiner Landeskirche ausgetreten und hat sich jede geistliche Amtshandlung an seinem Grabe verbeten. Als ein Konservativer hält sich Lagarde natürlich für einen Christen, für einen konfessionslosen Christen, so ungefähr für den Bekenner einer unbestimmten deutschen Religion. Sieht man aber genauer zu, so war Lagarde ein ebensolcher Unchrist, wie zweihundert Jahre vor ihm die ehrlichsten englischen Deisten.

Er glaubt nicht an die Bibel, schon gar nicht an das Alte Testament; was man zumeist als einen Vorzug des Monotheismus preist, das ist ihm Götzendienst. Über die Religion der ältesten Menschen könne uns nur die Sprachwissenschaft belehren, und Lagarde war nicht nur auf seinem Gebiete, dem der orientalischen Sprachen, ein kühner Neuerer. Wüßten wir mehr von der Geschichte der Urzeit, so würden wir keinen so großen Unterschied sehen zwischen der Urzeit und der Gegenwart. Religionstifter im wörtlichen Sinne — übrigens kann Lagarde den Ausdruck nicht leiden — hat es niemals gegeben; auch sie sind nicht vom Monde gefallen, sondern erwachsen in ihrem Volke und in ihrer Zeit. Das Christentum ist seit der Reformation in stetigem Verschwinden. Also: der Konservative der Bismarckzeit kommt zu dem gleichen Ergebnisse wie ihr alles annihilierender Philosoph des Unbewußten.

* * *

Bismarck

Bismarck selbst hat sich, nur wenige Wochen nach dem Tage von Sedan, in einem wer weiß für welche Ohren berechneten Tischgespräche einen „strammgläubigen" Christen genannt; oft und noch in Hans Blums „Fürst Bismarck und seine Zeit" ist dann die Christlichkeit des ersten Kanzlers gerühmt und nur sein freier evangelischer Standpunkt hervorgehoben worden. Aber weder vom Vater noch von der bürgerlichen Mutter hatte er Zugehörigkeit zu einer Konfession geerbt; ein Bismarck hatte sogar den durchaus unchristlichen, mindestens socinianischen, nahezu atheistischen Zopfprediger Schulz in Schutz genommen. Der Schöpfer von Deutschlands Einheit gehörte niemals zu den Frommen, betrat nur ungern und sehr selten eine Kirche; wohl war er seit seinem Bunde mit Johanna nicht mehr der tolle Bismarck, doch er trug das Christentum nur wie das selbstverständliche anständige Kostüm seines Lebenskreises, wie etwa ein Engländer des Abends nicht ohne Frack ausgeht. Nur daß er, der jetzt für religiöse Grübeleien keine Zeit mehr hatte, für seinen inneren Frieden eine unklare „Religion" mehr vorfand als erfand, die aus einem ketzerischen, herrenhutischen Urchristentum und der staatsrechtlichen Kirchenfeindschaft Spinozas wunderlich individuell gemischt war. Auf Bismarcks — natürlich nicht zunftgelehrte — Abhängigkeit von Spinoza will ich noch zurückkommen; hier nur die eine Bemerkung, daß Schleiermacher, der Spinozist, den Knaben eingesegnet hatte und daß Schleiermacher heute noch im Verdachte steht, ein ganz gottloser Unchrist gewesen zu sein.

Hat man sich erst von den Schlagwörtern der beiden Epochen befreit, so erkennt man, wie ähnlich das Zeitalter Bismarcks dem Zeitalter Friedrichs war, wie Bismarck den aufgeklärten Despotismus fortsetzte. Selbstverständlich: mit den durch die Umstände geforderten formalen oder sprachlichen Änderungen. Zwischen dem Regierungsantritte Friedrichs und dem Regierungsantritte Bismarcks lagen ungefähr hundertzwanzig Jahre, und in deren Mitte der Beginn des neuen Jahrhunderts, welches die Folgen der großen Revolution doch ein wenig zum Ausdrucke gebracht hatte: Sozialismus beim vierten Stande, Entchristlichung beim dritten Stande und ein verdünnter Konstitutionalismus im Staate. Drei Nachfolger Friedrichs waren unfähige Monarchen gewesen, der erste weniger wegen seiner Geilheit, als wegen seiner Dummheit, der zweite, unter Friedrichs Augen erzogen, wegen Unwissenheit und Willensschwäche, der dritte wegen pathologischer Narrheit. Erst Wilhelm I., Bismarcks „Herr", war klug und bescheiden genug, den Scheinkonstitutionalismus zu benützen und seinem politischen Ratgeber, nach dessen äußeren Erfolgen, die alleinige Leitung von Preußen und Deutschland zu überlassen. Für eine Beschäftigung mit letzten Fragen war des alten Kaisers einfacher

Verstand gar nicht geeignet; so überließ er auch alle diese Dinge seinem ersten Minister. Und Bismarck hütete sich, die Formen des von ihm selbst geschaffenen öffentlichen Rechts zu verletzen, da er — neben seiner weltpolitischen Arbeit — mit aufgeklärtem Despotismus regierte, unbekümmert um die schwankende Mehrheit des Reichstages, unbekümmert auch um die konservativen mächtigen Todfeinde und um die liberalen ohnmächtigen Nörgler. Als ein Erbe halbvergessener Kaiserzeit nahm der aufgeklärte Despotismus Bismarcks im sogenannten Kulturkampfe den Streit mit der Kirche wieder auf, nicht nur den Streit mit der katholischen Kirche; denn staatliche Schulaufsicht und die Zivilstandsgesetze hätten auch den Protestantismus tödlich treffen können, wenn die Regierer und die Regierten fest geblieben wären.

Für den Fürsten Bismarck müßte, um sein Verhältnis zu seinem Gotte auszudrücken, eine neue Bezeichnung erfunden werden. Er hatte sich wohl selten die Mühe genommen, über diese Dinge nachzudenken. „Der handelnde Mensch ist immer gewissenlos"; der handelnde Mensch ist gottlos. Gottlos aber nur in dem Sinne einer Negation der Beziehungen, nicht in dem Sinne einer Negierung der Existenz Gottes. Mit der gleichen falschen Wortbildung, die sich so schnell eingebürgert hat wie Nietzsches „amoralisch", könnte man solche handelnde Menschen „areligiös" nennen. Ohne Spur von Heuchelei konnte Bismarck den Gottesbegriff bemühen oder außer acht lassen, je nachdem die Bedingungen seines Handelns den Gebrauch des Wortes erforderten oder nicht. Wie er auch die Schlagworte des Staatsrechts nach den Umständen wählte. Ein praktischer Sprachkritiker.*)

Es ist bekannt, wie er seinen alten Kinderglauben bereitfand, als er bei ihren frommen Eltern um die Hand seiner lieben Johanna werben mußte. Noch belehrender ist sein intimer Briefwechsel mit der Schwester Malle. Bis zu seinem einunddreißigsten Jahre verrät kein Satz, daß er zu Gott und der Welt anders gestanden habe als irgendein anderer aufgeklärter Leutnant oder Referendar. Er spottet (S. 2) über die Erzieherin, „die sich seit lange im Stande der Gnade und Heiligkeit befindet, und im Himmel den Mann zu finden hofft, der ihr hier auf Erden entgangen

*) Bismarck schreibt am 13. August 1875 an den Kaiser: er würde wie 1867 in der Luxemburger Frage niemals zureden, einen Krieg um deswillen sofort zu führen, weil wahrscheinlich sei, daß der Gegner ihn bald beginnen werde; „man kann die Wege der göttlichen Vorsehung dazu niemals sicher genug im voraus erkennen." Dieses „niemals sicher genug" ist entweder ein sehr kühner und blasphemischer Scherz und erinnert fast an die Geschichte des Pastors, der in Seenot zu seiner Frau sagt: „Hier sind wir gar zu sehr in Gottes Hand." Oder der Fürst kleidet seinen Gedanken von der Unsicherheit der Zukunft nur in den cant, der ihm dem Kaiser gegenüber geläufig ist; dann ist ihm das Wort „niemals sicher genug" nur entschlüpft und zeugt für seinen Unglauben.

ist". Von derselben Dame sagt er (S. 8; beide Briefe sind aber an seinen Freund und künftigen Schwager Arnim gerichtet): „Sie mag sich ein sicheres Freibillett zum Himmelreich erworben haben, aber hier auf Erden übt sie einen winterlichen Einfluß auf ihre Umgebung." An die Schwester selbst klagt der Dreißigjährige (S. 27), er müsse zu einem ästhetischen Tee „mit Lektüre, Gebet und Ananasbowle". Sehr merkwürdig ist anderthalb Jahre später ein Brief, der ganz deutlich beweist, er glaube nicht an ein Jenseits. Beim Tode der Freundin erschüttert ihn zum ersten Male, viel stärker als beim Tode des Vaters, die Vorstellung, er werde die ihm teuer und notwendig gewordene Person nie wieder sehen und hören. „Beneidenswert ist mir die Zuversicht der Verwandten, mit der sie diesen Tod als kaum etwas anderes wie eine Vorausreise betrachten, der ein fröhliches Wiedersehen über kurz oder lang folgen muß" (S. 40).

Schon der nächste Brief meldet die Verlobung mit Johanna, und unmittelbar darauf wird zum ersten Male die sprachliche Formel von Dankbarkeit gegen Gott benützt. Niemals findet man eine Äußerung christlicher Frömmigkeit; immer genügen abgegriffene Redensarten, die wie „Gott sei Dank" oder „mit Gottes Hilfe" auch zum Sprachgebrauche eines Atheisten gehören können. Vor allem niemals, auch beim Greise nicht, ein Gedanke an die Unsterblichkeit der Seele.

Eine Ausnahme scheint der schöne Brief vom 16. August 1861 (S. 125) zu bilden, der der Schwester und dem Schwager das innigste Beileid beim plötzlichen Tode des Sohnes ausspricht. Da ist freilich von Gottes gewaltiger Hand die Rede. Ich kann mir aber nicht helfen: der damals schon vielbeschäftigte Staatsmann scheint wirklich in seinem Trostbriefe zum Kinderglauben nur zurückzugreifen, weil dieser Glaube die Stimmung am einfachsten aussprechen läßt, fast hätte ich gesagt: ökonomisch, im Sinne von Mach. Bismarck sagt allerdings auf der nächsten Seite: das Leben wäre das An- und Ausziehen nicht wert, wenn es damit vorbei wäre; aber diese — nicht seltene, nur pessimistische — Frommheit wird als eine fremde Äußerung zitiert und ausdrücklich gesagt, im Glauben an ein Wiedersehen nach dem Tode liege keine Linderung des Schmerzes.

In einem Briefe aus Petersburg vom Januar 1862 (S. 129) wird der Name Gottes wohlgezählt viermal unnützlich gebraucht; hier liegt der Fall aber wieder anders. Bismarck fühlt sich krank und ist im Begriffe, die Berufung zum leitenden Minister anzunehmen. Er übt sich im cant des Berliner Hofes, wie er vor seiner Abreise nach Petersburg ab und zu russische Worte in russischen Buchstaben eingeflochten hat.

Ich möchte nicht mißverstanden werden. Bismarck war wahrlich kein Heuchler. Er heuchelte nicht, wenn er in dem berühmten Werbebriefe

um seine Johanna, von welchem seine „Bekehrung“ gewöhnlich und schablonenhaft datiert wird, den cant der Stillen im Lande redete; etwas von seinem Kinderglauben lag in seiner Seele immer bereit und wurde im Verkehr mit pietistisch angehauchten lieben Menschen, besonders Frauen, leicht geweckt. Unbeeinflußbar in den Dingen seines eigenen erfahrungsmäßigen Denkens, fügte er sich da, wo ihm die psychologische Wirklichkeit eines religiösen Friedens leibhaftig gegenübertrat und wo sein eigenes beiläufiges Denken zu einem Ruhepunkte nicht gekommen war. Er heuchelte nicht einmal, wenn er dienstlich (fast niemals intim) den cant der Staatsreligion redete; es wäre müßig, da zu untersuchen, ob ein Bismarck sich zu unduldsamer Heuchelei herabgelassen hätte, wenn er seine Kraft in einer anderen Zeit, unter einem anderen Könige hätte wirken lassen müssen.*)

Wir haben bei Bismarcks Beziehung zur Religion deutlich zwischen der negativen und der positiven Seite zu unterscheiden. Zu den dogmatischen Atheisten ist er ganz gewiß nicht zu rechnen, obgleich er in jüngeren Jahren ebenso atheistische wie republikanische Anwandlungen hatte, und obgleich in den erregten Jahren des Kulturkampfes der Ton gegen die Kirche, nicht nur gegen die katholische, recht heftig werden konnte. Der Realist Bismarck war kein Materialist, weil diesem praktischen Sprachkritiker alle Dogmen verhaßt waren, die politischen wie die religiösen. Er war also weder rationalistisch, noch kirchlich. Und weil er kein Rationalist war, darum wäre es erst recht falsch, ihn den Anhängern einer farblosen Vernunftreligion zuzurechnen, den Deisten. Weit mehr als den Sozialdemokraten, die damit nur unter den Arbeiterfrauen und unter gläubigen Arbeitern werben möchten, war ihm seine Religion eine Privatangelegenheit. Er war ein antikirchlicher Christ auf eigene Faust; er

*) Als Heuchelei empörte es aber, wenn zur Hundertjahrfeier Bismarcks, unter Wilhelm II., deutsche Hochschulprofessoren diese ganz persönliche Gesinnung des handelnden Mannes zu einer vorbildlichen Weltanschauung für Jünger der Forschung fälschen wollten. So ein wenig Erich Marcks in seiner Münchener Gedächtnisrede; so (schlimmer) Wilamowitz-Möllendorff, Exzellenz, in seiner Festrede an die Berliner Studenten. Dieser sagt: „Er besinnt sich auf sich selbst (?) und findet nach Sturm und Drang seinen Glauben an den persönlichen Gott, doch bedarf er für seinen Verkehr mit diesem Gotte keiner Vermittelung durch Priester oder Kirche oder Sakrament, überhaupt keine Vermittelung.“ Wäre 1815 sehr tapfer gewesen; der begeisterte Kenner der Griechen empfiehlt aber den Studenten, sich Bismarcks Gottvertrauen, „was jeder mit ihm teilen kann“, anzueignen; als ob „jeder“ seine Wehr und Waffen tragen könnte. Anders liegt die Sache, wenn ein Generalsuperintendent Faber in einer kirchlichen Trauerrede den freien Christen Bismarck für die Orthodoxie in Anspruch nimmt; man soll auch dem Orthodoxen nicht das Maul verbinden wollen, wenn er drischt. Schon der alte Fontane hat (nur in einem Briefe natürlich) zu der Unwahrheit des Geistlichen bemerkt: „Ich glaube nichts davon, weder daß Bismarck immer auf den Himmel sah, noch daß er, wenn er hinaufguckte, die Gestalt seines Erlösers erblickt habe. Wär' er *so* beschaffen gewesen, so hätte er das Deutsche Reich *nicht* aufgebaut.“

hielt sehr wenig von der Unsterblichkeit der Seele, verschmähte es aber gelegentlich nicht, die Losungen der Brüdergemeinde nachzuschlagen. In solchen Augenblicken vielleicht etwas abergläubisch, wie Napoleon, wie Goethe, wie Schopenhauer, mit dem Aberglauben spielend. Aber auch die Neigung zum Pietismus war nur eine Stimmung, die sich seiner, freilich gern in entscheidenden Stunden, wie nach der Schlacht von Sedan, vorübergehend bemächtigte, beschwichtigend, nicht führend. Wie ein Forscher etwa zur Ablenkung Karten spielt. Er stand auf einem schwankenden Glauben, aber er stand da fest auf eigenen Füßen. Goethe, den sein Lebenswerk (ich sage nicht: sein Beruf) über solche Dinge viel gründlicher hatte denken lassen und der ebenfalls von Frauen auf die ruhigen Wege des Pietismus gelockt worden war, ist ebensowenig bei einer dogmatischen Sekte unterzubringen; Goethe war sein Leben lang antichristlich und durfte, weil mindestens Pantheist, vom Atheismus in Anspruch genommen werden; Bismarck war sein Leben lang antikirchlich und besaß von Jugend auf so wenig Konfessionalität, daß ihm ein unklarer Pantheismus nicht ganz zu Unrecht nachgesagt werden konnte. Hat er doch selbst gesagt: „Nach einem unregelmäßig besuchten und unverstandenen Religionsunterricht hatte ich bei meiner Einsegnung durch Schleiermacher, an meinem sechzehnten Geburtstage, keinen anderen Glauben als einen nackten Deismus, der nicht lange ohne pantheistische Beimischungen blieb."

Stellen wir aber Bismarck nur anderen großen deutschen Männern gegenüber, einem Goethe oder einem Kant, so bleibt das Rätsel seiner religiösen Weltanschauung ungelöst, weil die innere Ähnlichkeit bei allen Unterschieden des wörtlichen Bekenntnisses zu groß ist: bei aller Abwendung von positiven Dogmen eine gewisse religiöse Inbrunst, ein inniges Gefühl nicht nur für einen Gottvater, sondern auch für die Heilslehre Jesu Christi. „Erinn'rung hält mich nun mit kindlichem Gefühle vom letzten, ernsten Schritt zurück."

Bismarck und Voltaire

Wir kommen vielleicht doch etwas weiter, wenn wir den deutschesten Deutschen dem französischsten Franzosen gegenüberstellen, dem zierlichen, doch wahrhaftig nicht kleinen Voltaire. Man wundere sich nicht. Das wörtliche Bekenntnis ließe sich überraschend ähnlich ausdrücken; um so stärker ist der innere Gegensatz im Kern der Weltanschauung. Auch Voltaire ließ sich seinen Gottglauben nicht nehmen, auch Voltaire verstand trotzdem die Unsterblichkeit der Seele nicht; Bismarck hätte gewiß Voltaires weltfreudige Predigten über das Dasein Gottes und über die Nichtswürdigkeit der Intoleranz lachend unterschreiben mögen. Dennoch klafft der Abgrund eines Jahrhunderts zwischen beiden Männern. Voltaire leugnet alle religiösen Vorstellungen und hält mit seinem Verstande nur

den nackten Gottesbegriff fest; er glaubt an Gott wie an andere Begriffe von Locke und Newton. Bismarck wußte mit dem Begriffe nichts anzufangen. Sein Herz muß beteiligt sein. Er hat Gott-Vertrauen. Wie er dieses Gefühl mit seinem Realismus vereinigen konnte, das wissen wir nicht, das wußte er wahrscheinlich selber nicht. Vielleicht so, wie Napoleon den Glauben an seinen Stern mit seiner Gottlosigkeit vereinigte. Ein Genie denkt nicht begrifflich wie die Historiker, die es begrifflich analysieren wollen.

Bismarck und Spinoza

Wir haben eben erfahren, daß Bismarck, der im höchsten Maße kultiviert, aber kein Gelehrter war, weder als Philosoph noch als Theologe, seinen Glauben zur Zeit der Einsegnung einen nackten Deismus mit bald folgenden pantheistischen Beimischungen erklärt hat; ob am Ende der Zufall, daß der Unchrist Schleiermacher ihn eingesegnet hatte, doch nachwirkte, ob seine staatsrechtlichen Studien den preußischen Junker auf die Staatsomnipotenz von Hobbes und Spinoza hinwiesen, sicher ist, daß man zwischen Bismarcks Kirchenpolitik und Spinozas theologisch-politischem Traktat ohne Voreingenommenheit Parallelen ziehen kann; das haben zwei Historiker getan, Marcks und Meinecke, und der Staatsrechtler Rosin. Ich habe schon einmal hinzufügen können (in meinem kleinen Buche „Spinoza"), daß Bismarck, und just in dem berühmten Werbebriefe an seinen pietistischen Schwiegervater, eine noch ganz andere Abhängigkeit von dem Spinoza verrät, wie ihn Pierre Bayle aufgefaßt hatte: er habe nicht beten können, weil der allgegenwärtige (hier soviel wie pantheistische) Gott, wenn Bismarck bete, gewissermaßen zu sich selbst bete. Doch wenn man Bismarck einen Spinozisten nennen will, so beschränkt man diese Kennzeichnung doch besser auf den Kulturkämpfer Bismarck; in seines Herzens Schreine war Bismarck zu sehr ein Eigener, um ein —iste oder —aner zu werden. Er war auch kein Ritschlianer oder gar, was man nach einer Zufallsäußerung behauptet hat, ein Gichtelianer. Das ist zum Lachen. Bismarck eingeschworen auf diesen kranken Theosophen, der nach dem Dreißigjährigen Kriege als ein Engel Gottes verehrt wurde! Höchstens daß Bismarck sich für den Mann interessierte, der den Lebenskreis seiner Johanna beeinflußt hatte, der das orthodoxe Luthertum bekämpfte, das Abendmahl verschmähte und sich durch seine Entdeckung „Gott in uns", unbewußt dem Pantheismus näherte. Bismarck stand aller Theosophie (der alten ehrlichen, wie der neuen schwindelhaften) so irdisch gegenüber, wie irgendeiner der preußischen Junker, die sich ihren reichlichen Anteil an Freigeisterei und Alkohol wahren, nur ihre Frauen und Mütter, Schwestern und Töchter von Alkohol und Freigeisterei fernhalten.

Aber Bismarck war eben kein gewöhnlicher Junker; er war als aktivistischer Mann für den Grundsatz Entweder — Oder, der ja inzwischen

in der schönen Literatur Schule gemacht hatte. In Mußestunden, wenn er einmal der Religion gedachte, ein Gottsucher; als Staatsmann eigentlich ein Kirchen- und Pfaffenfeind. „Er besaß Religion wohl für sich, aber sonst bloß, um sie beiseite zu legen . . . Er hat Religion gehabt, weil er sie einmal brauchte, aber gemacht hat er damit, was er wollte." Ich entnehme diese Sätze dem auf jeder Seite anregenden Buche von Franz Overbeck „Christentum und Kultur", das Carl Albrecht Bernoulli aus den Papieren des Verfassers (1819) herausgegeben hat. Ein guter Europäer, von Beruf Theologe, und doch von Überzeugung kein Christ mehr, redet da über Bismarck mit freier Bewunderung: Bismarck gehöre zu den großen Heiden der Neuzeit, zu der Theologie habe er keine andere Beziehung gehabt als die, daß die Theologen (wie seit 1900 Jahren immer) Machtanbeter wurden; er habe nicht in der Welt der Denker seine Größe zu suchen; bei so gründlichen Menschenverächtern wie Bismarck (und Goethe) könne die Religion auch zu einem bloßen Vorwand und Deckmantel dafür herabsinken, die Menschen Hundsföttern gleich zu achten und danach zu behandeln; das schiefe Verhältnis Bismarcks zur Welt der Religion habe ihm auch die größte Niederlage bereitet, die im Kulturkampf.

Kulturkampf

Der einzige politische Mißerfolg des Fürsten Bismarck war wirklich sein Vorstoß gegen die katholische Kirche, der sogenannte Kulturkampf; es war zugleich der einzige Fall, in welchem die deutschen „Freidenker", die Fortschrittspartei, dem Staatsmann Gefolgschaft leisteten und er von dieser Gefolgschaft Gebrauch machte. Es ist bekannt, daß Rudolf Virchow für diesen Vorstoß, der so kläglich enden sollte, das geflügelte Wort „Kulturkampf" erfunden hat (1873); er war so eitel auf diese Wortprägung, daß er sich noch drei Jahre später seiner Vaterschaft rühmte: er habe den Ausdruck in einem Wahlaufrufe mit vollem Bewußtsein gebraucht, um festzustellen, daß es sich nicht um einen konfessionellen Kampf handle, sondern daß ein höherer, die ganze Kultur betreffender Kampf vorliege. Bismarck selbst hat das Schlagwort in einer seiner Reden übernommen (am 16. April 1875), in einem der gegen alle Regeln der Rhetorik verstoßenden Zwischensätze: der Vorredner schiebe ihm die Schuld an dem Kulturkampf zu, „der doch, wie die Herren einräumen, für die Kultur und gegen die Unkultur geführt wird". Lagarde, dem Fürsten Bismarck verwandter als Virchow, hat an dem Worte scharfe Sprachkritik geübt. „Niemand weiß, was es eigentlich bedeuten soll. Einen Kampf, der Kultur ist? Einen Kampf, durch welchen Kultur erworben wird? Einen Kampf für die Kultur? Einen Kampf, der mittels der Kultur geführt wird? . . . Mixtura gummosa, wie sie der unerfahrene Arzt gibt, wenn er über die Krank-

heit nicht im klaren ist und dem Kranken doch den Glauben beizubringen wünscht, daß das Heilverfahren bereits eingeleitet sei: jedenfalls ist Kultur in den Augen derer, die von Kulturkampf reden, das Höchste, was sie überhaupt kennen, so sehr das Höchste, daß sie alles mögliche, sogar den Patriotismus, jetzt in Kultur nehmen."

Die Sprachsünde, die mit dem Worte sowohl von Virchow als von Bismarck begangen wurde — noch nicht von Lassalle, als er 1858 das Wort auf den großen Geisteskampf der Menschheit anwandte —, bestand darin, daß da politische Gegenmaßregeln gegen die politischen Folgen des neuen Unfehlbarkeitsdogmas für Forderungen der Denkfreiheit ausgegeben wurden. Fürst Bismarck war nicht ganz ehrlich, da er die Sicherung des protestantischen Kaisertums einen Kampf für die Kultur nannte, die Fortschrittspartei war noch unehrlicher, da sie Äußerungen der Staatsomnipotenz unterstützte, gegen eine einzelne Kirche, in der immer getäuschten Hoffnung, die wirkliche Trennung von Kirche und Staat, von Kirche und Schule herbeiführen zu können. Was bei dem ganzen Lärm schließlich herauskam und bestehen blieb, war die Abschlagszahlung einer Zivilstandsgesetzgebung: Geburten, Heiraten und Todesfälle sollten von Staatsbeamten registriert werden und nicht von Kirchenbeamten. In immer neuen Wendungen lehnte es Bismarck ab, bei diesen Beratungen theologische Fragen zu berühren; jedes Dogma, das von Millionen geglaubt werde, sei für ihn heilig. Man achte auf den Unterschied: als der Katholizismus noch die einzige Kirche des christlichen Abendlandes war, jede Auflehnung gegen die Unfehlbarkeit der Kirche noch eine theologische Ketzerei, da konnte jede Kritik des Katholizismus zugunsten der Geistesbefreiung gebucht werden; selbst die Reformation Luthers konnten kurzsichtige Politiker so betrachten; jetzt aber waren auch die liberalisierenden Maigesetze nur Schachzüge in einem inneren Religionskriege und eigentlich doch Zeichen von Unduldsamkeit. Aus den unzähligen Reden und Schriften, die sich mit dem Kulturkampfe beschäftigten, greife ich nur ein Büchlein heraus, um des Verfassers willen und weil darin die Begriffe wissenschaftlich und sauber dargelegt wurden. Eduard Zeller, selbst kein Denker und kein Staatsmann, aber mit Recht berühmt als der Verfasser einer ausgezeichneten Geschichte der griechischen Philosophie, seit seiner Jugend streitlustig als freisinniger protestantischer Theologe, wie seine Freunde, die ehemaligen Hegelianer Strauß und F. C. Baur, fühlte sich verpflichtet, dem Reichskanzler in seinem Vorgehen gegen die katholische Kirche offiziös beizuspringen. Zeller (geb. 1814, gest. 1908) war noch nicht ganz sechzig Jahre alt, als er 1873 seine Vorlesungen über „Staat und Kirche" in den Kulturkampf warf. Wie gewöhnlich, wenn

Zeller über den Kulturkampf

deutsche Professoren Tagesfragen behandeln, hielt sich Zeller streng an die von der Regierung gewiesene Richtung; nur sein gründliches Wissen und seine Vorsicht im Gebrauche der Begriffe unterschied sein Buch von den gleichzeitigen Leistungen der Journalisten. Ein Auszug wird uns darüber belehren, wie der liberale Protestantismus und die gelehrte Welt damals über den Kulturkampf dachten.

Recht weit wird ausgeholt: im Altertum konnten Staat und Götterdienst zusammenfallen, doch diese Einheit läßt sich durch kein künstliches Mittel wieder herstellen; das Christentum will universell sein, kann nicht mehr in einem Staate aufgehen, der moderne Staat wiederum, der die Gewissensfreiheit angenommen hat, kann nicht in einer Kirche aufgehen. Volle Einheit von Staat und Kirche war freilich auch im Christentum noch möglich, wenn in der sogenannten Theokratie Gott persönlich, d. h. durch seine Priester, die Herrschaft über die Menschen ausübt. Schon bei diesem Punkte verrät sich, daß es dem Schreiber nicht um volle Geistesbefreiung zu tun ist; die katholischen Ansprüche werden hart als Täuschung oder Betrug zurückgewiesen, die protestantischen Ansprüche auf Überwachung wenigstens des religiösen Lebens für niedere Kulturzustände gebilligt. Auch die Form der Einheit, wie sie sich im protestantischen Staatskirchentum ausgebildet hat, wird nicht grundsätzlich abgelehnt. So spricht sich Zeller fast ganz im Sinne Bismarcks und des Kaisers Wilhelm für eine gewisse Trennung von Staat und Kirche aus, doch so, daß dem Volke die Religion erhalten bleibe. Welchem Teile des Volkes? Welche Religion? Zeller will es just in diesem offiziösen Buche nicht zugestehen, wie Strauß etwa zur gleichen Zeit: daß „wir" keine Christen mehr sind, daß „wir" eigentlich keine Religion mehr haben. Die religiösen Genossenschaften sollen nicht als Privatvereine behandelt werden, wie das doch in den Vereinigten Staaten von Nordamerika möglich ist; die mächtigen alten Kirchen sollen mehr Rechte haben als die armen kleinen Konventikel. (Man könnte Zellers Lehre auf das traurige Sprichwort zurückführen: Die kleinen — Betrüger und Religionsstifter — hängt man, die großen läßt man laufen.) Die großen Kirchen dürfen Herren im eigenen Hause bleiben, in der Kirchenlehre; sie dürfen ihre Dogmen auch ändern, aber nicht ohne Einschränkung: das Dogma von der unbefleckten Empfängnis gehe den Staat nichts an, die Unfehlbarkeit widerspreche der Vernunft nicht mehr und nicht weniger, sei aber eine Gefahr für den Staat. Zeller sagt uns aber nicht, wie weit der Staat in der Abwehr dieser Gefahr gehen dürfe. Ebenso frei wie in der Kirchenlehre sei eine anerkannte Religionsgesellschaft in den Einrichtungen ihres Gottesdienstes und in der Organisation ihrer Verfassung und obersten Leitung; nicht ganz so frei wie einst

dürfe eine Kirche (Zeller denkt aber bloß an die katholische) in der Ausübung der Kirchenzucht sein, in der Verhängung von Strafen für religiöse Verfehlungen; in Kürze erfahren wir, wie der Staat der Kirche nach und nach ganze Gruppen von Vergehungen zur Bestrafung abgenommen hat: Gotteslästerung, Meineid, Bigamie usw. Auf eine Untersuchung der Frage, ob die Kriminalität dieser und ähnlicher Vergehungen auch für die Staatsräson bestehe, läßt sich Zeller nicht ein. Und nur sehr vorsichtig auf die noch knifflichere Frage, ob die Ausnahmestellung des kirchlichen Adels, der Geistlichkeit, eine Berechtigung habe oder nicht. Überall schielt er sehr liberal natürlich — nach den vermeintlichen Bedürfnissen der protestantischen Kirche hinüber und wird radikal nur in der Bewertung des Katholizismus. Die Unfehlbarkeit sei für den Staat unerträglich, weil der Geistliche durch dieses Dogma zum Sklaven werde, der Staat aber die Sklaverei abgeschafft habe (logischer Schluß aus einer bildlichen Anwendung von Begriffen); gegen die Aufrechterhaltung der gänzlich veralteten theologischen Fakultäten hat Zeller jedoch gar nichts einzuwenden: die privilegierten Kirchenbeamten müßten unterrichtet werden, wie man ja auch eine Lokomotive nicht einem ungeprüften Führer anvertraue (logischer Schluß nach falscher Analogie). Unbedingt offiziös wird Zeller, da er auch die religiösen Orden nicht als Privatvereine behandelt wissen will und dem Staate selbst ein Aufsichtsrecht über die Verwaltung des Vermögens von Kirchen und Stiftungen zubilligt. Und immer die selbstgerechte Unterscheidung zwischen Katholizismus und einem Protestantismus, wie Zeller ihn versteht; das Riesenvermögen der katholischen Kirche sei nicht selten in offenbar betrügerischer Weise gehäuft worden, aber die Reformation und jetzt der Altkatholizismus habe Teile dieses Vermögens mit gutem Rechte in Anspruch genommen. Überzeugend wird sodann das Recht des modernen Staates verteidigt, die Buchführung über Geburt, Heirat und Tod der Kirche abzunehmen und bürgerlichen Standesbeamten zu überweisen, insbesondere die obligatorische und nicht die fakultative Zivilehe einzuführen. Der Professor verlangt ganze Arbeit, wo der Reichskanzler mit ganzer Arbeit vorangegangen ist; wo der Minister nur halbe Arbeit geleistet hat, da ist auch der Professor unsicher: auf dem Gebiete der Schule. Eine entschiedene Trennung von Kirche und Schule wird nicht gefordert.

Zeller weiß natürlich sehr gut, daß die unzweifelhaften Verdienste der Kirche um die Schule der Vergangenheit angehören, daß die heutige Wissenschaft sich fast überall im Kampfe mit der Kirche entwickelt hat, daß nicht einmal die Aufgaben der Volksschule etwas mit der Konfession zu tun haben, daß also die hohen wie die niederen Schulen logischerweise

von jedem kirchlichen Einflusse befreit werden müßten; aber er glaubt wie an ein Dogma an den Satz, daß der Staat dem Volke die Religion erhalten müsse, und fügt sich darum dem alten Herkommen, den sogenannten Religionsunterricht durch Geistliche der einzelnen Konfessionen erteilen zu lassen. In der Aufrechterhaltung der theologischen Fakultäten erblickt er eine Gewähr dafür, daß diese Geistlichen nicht willenlose Werkzeuge einer staatsfeindlichen Hierarchie sein werden. Auch Zeller empfindet es also nicht als eine unerträgliche Lüge, daß die der vorurteilslosen Wissenschaft geweihten Hochschulen veraltete Disziplinen anerkennen und durch ihre Anerkennung vor dem natürlichen Tode schützen; mit den gleichen Gründen könnte man den scheinwissenschaftlichen Betrieb jedes Aberglaubens verewigen, könnte man heute noch Professoren der Astrologie und der Alchimie von Staatsgeldern bezahlen, mit den gleichen Gründen könnte man den Todfeinden des eigenen Bodens und des eigenen Geistes Waffen liefern. Die Aufrechterhaltung der theologischen Fakultäten beweist überall die Unwahrhaftigkeit der übrigen Fakultäten oder doch ihre Abhängigkeit von der Politik, die eben nicht Wissenschaft ist.*)

Nicht ganz so deutlich, aber doch ungefähr so, stellte sich zu dem wirklich kirchenfeindlichen „Kulturkampfe" die protestantische Gelehrtenwelt Deutschlands und mit ihr der Mittelstand, soweit er protestantisch oder freidenkerisch war. Wir haben schon gehört, wie unabhängig der Politik Bismarcks die Männer gegenüberstanden, die sich in Basel um den schon berühmten Historiker Jakob Burckhardt sammelten, und die wir jetzt, mit falscher Datierung, den Kreis von Nietzsche zu nennen pflegen; denn dieser wurde damals noch nicht ernst genommen. Da ist nun ein Brief von Franz Overbeck an Treitschke (vom 1. November 1873) sehr merkwürdig; der kritische Theologe empört sich darüber, wie der „Protestantenstolz" — so verstehe ich die Meinung — es geduldet habe, daß der Kampf um Geistesfreiheit mit den groben Mitteln der Gewalt geführt werde. „Staat und Kirche erscheinen uns dabei nur wie die zwei Mühlsteine, zwischen welchen die menschlichen Individuen zerrieben werden, und auf diese kommt es doch allein an." Immerhin ein Beispiel dafür, daß das siegreiche, endlich einige Deutschland mancherlei Kultur von der kleinen Schweiz hätte lernen können.

Zu den Machtanbetern gehörte natürlich, neben den protestantischen Theologen, auch die ausgedehnte Gruppe der Offiziere, nicht allein die

*) Ich kann nicht müde werden, den schmachvollen Skandal zu beklagen, daß die Universitäten die mittelalterliche Fakultät der Theologie in ihrem Körper dulden. Nach dem Umsturz von 1918 hätte da eine Radikaloperation Heilung schaffen können, als Konrad Haenisch für allzu kurze Zeit Unterrichtsminister in Preußen geworden war, — wenn nur nicht die gewandten katholischen Politiker die Oberhand gewonnen hätten über die nachgiebigen „Demokraten" und „Sozialdemokraten".

Herren der Truppe, die eben erst dreimal bewiesen hatten, wie vortrefflich sie ihr Handwerk verstanden, die aber nicht weit darüber hinaus dachten, sondern auch die Auslese, die naturwissenschaftlich und auch philosophisch oft gründlich gebildeten Offiziere des Generalstabs. Ich könnte mich auf Gespräche mit einzelnen jüngeren Herren berufen, die nur wenige Jahre später das Unchristentum solcher Unterredner bezeugten; aber ich dürfte keine Namen nennen. So halte ich mich an das späte Bekenntnis des weitaus bekanntesten dieser Offiziere, des Grafen Moltke, der der Generalstabschef hieß, damit der Titel des Feldherrn dem „obersten Kriegsherrn" verblieb. Solange er lebte, wußte man von ihm, außer seinen Leistungen in den Kriegen, nur, daß er ein politisch konservativer Mann, schriftstellerisch ein Meister der Sprache war. Im Jahre 1892 jedoch, bald nach seinem Tode, kam — aus seinem Nachlasse, übrigens in mehrfachen Ansätzen abgefaßt — sein religiöses Testament heraus, seine „Trostgedanken", in denen er immer noch ein Christ sein möchte, aber viel mehr ein Deist Lessingscher Art ist. Der greise Soldat erwartet seinen nahen Tod und stellt sich die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Er steht nicht auf dem Boden des Katechismus. Die Auferstehung des Fleisches glaubt er nicht; nur etwas, das Göttlichste im Menschen, das Gemüt, müßte der Seele verbleiben, „wenn sie unsterblich ist". Hier wird ihm die Fortdauer nach dem Tode zu einem Spiele der Phantasie, dem neunzigjährigen Moltke wie dem achtzigjährigen Goethe. So trete denn freilich die Vernunft (die zuverlässig ist wie die Naturwissenschaft) in Widerspruch mit manchen ehrwürdigen Überlieferungen; sie sträube sich gegen das Wunder, des Glaubens liebstes Kind. (In einer anderen Fassung: „Die Vernunft fühlt sich in vollkommenem Einklang mit der Moral; aber zweifelnd richtet sie den Blick auf das Dogma.") Und die Friedensliebe des großen Strategen, seine Verurteilung der alten Religionskriege — nicht auch der neuen Nationalkriege — leuchtet mit vollem Agnostizismus aus folgenden Sätzen der endgültigen Redaktion: „Man kann sich über alles verständigen, nur nicht über Dinge, an welche das menschliche Begriffsvermögen nicht hinanreicht, und gerade über solche Begriffe hat man achtzehn Jahrhunderte hindurch gestritten, hat die Welt verheert, von der Verfolgung der Arianer an durch dreißigjährige Kriege und bis zu den Scheiterhaufen der Inquisition, und was ist das Ende aller dieser Kämpfe? — derselbe Zwiespalt der Meinungen wie vorher." Also: der Erzieher des deutschen Offizierkorps war in solchen Fragen zu tolerant, zu resigniert, zu skeptisch, um die Entschiedenheit des „Kulturkampfs" gutzuheißen.

Moltke

Rom

Die katholische Kirche selbst mit ihrer Erbschlauheit machte es so, wie sie es in der weit drohenderen Gefahr der Reformation gemacht hatte; sie

duckte sich zuerst vor dem Sturm, um alle ihre Kräfte nachher zu neuem Angriff zu sammeln. Die Zukunft wird entscheiden, ob die Neubefestigung der Papstkirche durch den Antimodernisteneid ebensoviele Jahrzehnte dauern wird, wie einst Jahrhunderte die Festigung durch das Tridentinum und die Gegenreformation. Zwischen Protestantismus und Wissenschaft gibt es wenigstens eine scheinbare Versöhnung, auf Grund einer angeblich freien Forschung; Rom möchte am liebsten noch heute jeden vertilgen, der in irgendeinem Punkte des Wissens oder des Glaubens von dem „heiligen" Thomas (geboren vor siebenhundert Jahren) abweicht. Die katholische Kirche ist auch darin sich selber treu und mittelalterlich geblieben, daß sie den sogenannten Modernismus als eine atheistische Lehre verdammt hat. In Wahrheit ist der Modernismus eine durchaus religiöse Bewegung innerhalb des Kreises der wissenschaftlich gebildeten katholischen Theologen, eine zu spät gekommene Reformation, die nirgends das Volk hinter sich hat, weder in Amerika noch in Frankreich, weder in Italien noch in Deutschland. Nur weil der letzte Papst die Schriftsteller dieser Richtung als werdende Atheisten auf den Index gesetzt hat, muß ich mich mit dieser Angelegenheit beschäftigen, widerwillig genug.

Modernismus

Natürlich behaupten auch die Modernisten, daß sie die echte Lehre Christi wieder herstellen wollen gegenüber der ultramontanen römischen Kirche, deren falsche Dogmen und deren unberechtigte Macht zuerst von Gregor VII. begründet und durch das Unfehlbarkeitsdogma vollendet worden sind. Die modernistischen Theologen bekämpfen die neuen Dogmen und die Ansprüche Roms, haben von der protestantischen Theologie einige historisch-kritische Methode entlehnt, haben aber dem Ultramontanismus gegenüber, eben aus Mangel an Gefolgschaft, eine noch so kleine eigene Kirche nicht zu stiften vermocht. Für uns ist der Modernismus dazu verurteilt, eine Halbheit zu bleiben; er glaubt wissenschaftliche Kritik zu üben, wenn er die Unfehlbarkeit des Papstes und andere neue Lehrsätze für unbegründet hält, übrigens aber sogar vor der Dogmengeschichte Harnacks zurückschreckt; er hält sich selbst für modern, weil er im 20. Jahrhundert die Metaphysik des heiligen Thomas für veraltet erklärt und den katholischen Glauben etwa mit Kant und Helmholtz versöhnen möchte. Als ob Glaube und Wissen sich überhaupt noch vereinigen ließen.

Die Männer des Modernismus sind als Menschen erfreuliche Erscheinungen, obgleich sie mit ihren leise ketzerischen Gedanken erst hervorzutreten wagten, als mit der Thronbesteigung von Leo XIII. wieder einmal eine liberale Ära für die Kirche heraufzukommen schien. Freilich war diese Hoffnung ein Irrtum; neue Päpste werden mit dem gleichen unausrottbaren Optimismus begrüßt, wie neue Könige; Leo XIII. war wissen-

schaftlich gebildeter als sein Vorgänger, aber seine Bildung war scholastisch. Er war insofern selbst modern, ein Schöngeist vielleicht, daß er nur eine Mißbilligung aussprach, wo sein Vorgänger und sein Nachfolger, auch sprachlich rückständig, ein Anathema schleuderten. Die Absicht und die Wirkung war die gleiche. Der Amerikaner Hecker, die Deutschen Schell, Joseph Müller, Ehrhard, Schnitzer, der Franzose Loisy, der italienische Laie Fogazzaro,*) der englische Kardinal Newman, der Irländer Tyrrell, wer immer von den römischen Geboten auch nur in einer Kleinigkeit abwich, wurde abgesetzt, um Amt und Brot gebracht oder sonstwie verfolgt. Aber die gröbste, meinetwegen tapferste Tat gegen die Bewegung, die erst in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts von Freund und Feind den Sammelnamen Modernismus erhielt, wagte erst Pius X. Im Jahre 1907 wurde der Modernismus theoretisch verurteilt und 1910 von allen katholischen Geistlichen und Theologen der Eid für Rom, der Eid gegen den Modernismus gefordert. Wenn es wahr ist, was Schnitzer behauptet, daß der Geist des Modernismus in allen katholischen Fakultäten, in vielen Klöstern, auf Kanzeln und in Redaktionen heimlich fortlebt, so ist es für die wissenschaftliche katholische Welt um so beschämender, daß dieser Eid beinahe nirgends verweigert wurde; die Sache wird dadurch nicht besser, daß die Eidesformel da mit jesuitischer Auslegungskunst zurechtgelegt wurde, daß dort die Lüge einer reservatio mentalis half.

Darin aber mag Schnitzer recht behalten, daß die folgerichtige Ablehnung von Bildung und Wissenschaft zu einer Verödung der Papstkirche führen werde, daß sie in Heidentum zurückgesunken sei (schon Goethe brauchte dem italienischen Katholizismus gegenüber dieses Wort), daß es vorüber sei mit der Herrschaft der Kirche im Abendlande. Ein Aufsatz in den „Historisch politischen Blättern" (1910) macht bereits den ganz verzweifelten Vorschlag, die katholische Kirche möge ihre Kräfte nicht nutzlos an die Kulturnationen erschöpfen, die schon auf absteigender Linie sich befinden, möge sich lieber an die weniger verbrauchten Völker wenden, denen vielleicht die Obergewalt über Europa bevorstehe. Wenn der Modernismus eine Macht wäre, so hätte er aus diesem unerhörten Verrate an der Kulturwelt Vorteil ziehen können. Mit einer Spekulation auf den „Untergang des Abendlandes". Schnitzer starb vielleicht an den Qualen, sicherlich unter den Qualen, die ihm der abgenötigte Eid bereitete.

Der Kampf, der in Amerika, in Frankreich und besonders in Italien von seiten der Modernisten tapferer geführt wurde als in Deutschland,

*) Mehr als ein Modernist ist auch Antonio Fogazzaro (geb. 1842), der gefeierte Dichter des „Santo", nicht; katholischer Mystizismus, ungefähr wie in Gutzkows „Zauberer von Rom", nicht gottlose Mystik.

endete — erst nach dem Tode Bismarcks — mit einem Scheinsiege der römischen Kirche; will man das Ganze als eine Kraftprobe betrachten, so gibt es doch zu denken, daß Rom solche Lehren, die sie atheistisch nannte, früher mit dem Feuertode bestrafen durfte, sich aber jetzt damit begnügen mußte, Eid oder Austritt zu verlangen.

Aber noch eins gibt zu denken. Die Männer der „weltlichen" Fakultäten waren einig in der Überzeugung, ein Theologe, der einen verpflichtenden Eid leiste, der das Ziel seiner Forschung auf die Ideen eines längst veralteten Buches festlege, gehöre der universitas literarum nicht mehr an, zähle in der Welt der Wissenschaft nicht mehr mit. So wenig, meine ich, wie ein Mediziner, der sich durch einen Eid binden wollte, keine andere Therapie mehr anzuwenden als die des Gesundbetens, so wenig wie ein Jurist, der Prozesse nur noch durch Gottesurteile zur Entscheidung bringen wollte, so wenig wie ein Oberlehrer oder Professor, der sich nur noch der lateinischen Vortragssprache bedienen dürfte. Und eigentlich steht es noch schlimmer um die Philosophie, wenn sie unter Eid auf die Scholastik des heiligen Thomas zurückgeschraubt würde. Doch unsere Professoren der weltlichen, d. h. der allein wissenschaftlichen Fakultäten fanden nicht einmal aus Anlaß des Antimodernisteneides den Mut, ihre Trennung von der theologischen Fakultät vorzunehmen oder zu fordern. Kein Wunder, daß das Ansehen der deutschen Gelehrten tief sank, besonders bei den Vertretern des machtbewußt gewordenen „Proletariats", das Ansehen der Forscher, die die kleinen Fragen ihrer Spezialdisziplin meisterlich lösen gelernt hatten, die aber in allen letzten Fragen sich dem Machtgebote der wieder glücklich vereinigten Minister und Priester beugten.

Ich habe die Darstellung des Verhältnisses, in welchem die Bismarckzeit zu der Geistesbefreiung steht, mit der Erscheinung der neuen Pessimisten, des Metaphysikers Hartmann und des Realdialektikers Bahnsen, eingeleitet; nicht nur aus dem ästhetischen Bedürfnisse, diesen Rahmen zu schließen, beende ich meine Darstellung mit der Erinnerung an zwei Lebende; die, mehr als man glauben sollte, Exponenten dieser Zeit sind: an den friedlosen Dühring und den Theologen Harnack. Bismarck war so stark, weil er allein war, ganz auf sich selbst gestellt: sine lege, rege et grege. Seine Zeitgenossen aber erzog er zur Unselbständigkeit, zu der Gewohnheit, Anschluß zu suchen bei einer Partei, bei einer Sekte; und darin sind diese sonst so ungleichen Männer erschrecklich ähnlich. Dühring, von Hause aus kein Pessimist, nur verbittert durch seine kleinen Schicksale, suchte und fand Zuflucht bei Konventikeln, die er weit überragte, und gewann zuletzt eine „Gemeinde", die sich nach ihm nannte; an wissenschaftlicher Leistung nicht entfernt an Helmholtz heranreichend, den nomina-

listischen Neukantianer, dem er — nicht ohne eigene Schuld — zum Opfer gefallen war, wurde Dühring mehr und mehr in einen unfruchtbaren Trotz hinein und von seiner ebenfalls nominalistisch-kritischen Lebensarbeit abgedrängt. Eine Gemeinde hat sich Harnack nicht geschaffen; aber er hat sich an eine „Richtung" angeschlossen; als Charakter nicht so sympathisch wie etwa Reimarus, Feuerbach und Strauß, als Gelehrter alles hinter sich lassend auf dem Gebiete der Religions g e s c h i c h t e, blieb er als Bekenner ein Halber, Mitläufer der „Richtung". Die maßlosen Angriffe seines Rivalen Overbeck hat er nicht verdient; als Forscher nicht.

Vielleicht ragen aber beide, Dühring und Harnack, schon in das Wesen der neuen Zeit hinein, der wilhelminischen, der Zeit des Theaters, der Zeit, deren Muster — lange vor Wilhelm II. — Richard Wagner war, nach Nietzsches Wort der Schauspieler, besser vielleicht: der unerhörte Regisseur seiner selbst. Aber mit ihren wissenschaftlichen Anfängen wurzeln Dühring und Harnack in der noch halbmaterialistischen, realpolitischen Bismarckzeit.

Dühring

Eugen Dühring (geb. 1833, gest. 1921), der unter den Zunftgelehrten sehr viele Feinde, unter den unzufriedenen Halbgelehrten dagegen begeisterte Anhänger besitzt, wäre ein gutes Beispiel für den ästhetischen Satz, daß nicht zum Helden einer Tragödie taugt, wer bei allen heroischen Eigenschaften ein unangenehmer Mensch ist. Sein Lebensschicksal hätte ihm (auch abgesehen von seiner Erblindung) die herzliche Teilnahme aller freien Menschen zuwenden müssen, weil er wirklich um seiner Überzeugung willen gelitten hat; aber die Form, in welcher er seinen Kampf ausfocht, war unschön, und das Opfer, das er zu bringen hatte, war doch schließlich nur die akademische Tätigkeit, auf die ein Schopenhauer in etwas vornehmerer Haltung verzichtete, von Spinozas ganz stolzer Ablehnung jeder Berufung gar nicht zu reden. Dühring verquickt, zu nicht geringem Schaden seiner Bücher, seine Urteile mit seinen persönlichen Angelegenheiten, wird immer wieder polternd, nicht in der gesunden Art von Luther, und macht es so auch dem Unbeteiligten schwer, ihm gerecht zu werden. Auch erhebt er sich in seiner Weltanschauung nicht über Comte, in seiner religiösen Freidenkerei kaum über Feuerbach, wenn er sich auch von den letzten Phantastereien Comtes befreit hat und den Hegelianer Feuerbach an Kenntnissen bei weitem überragt. Hier darf an ihm nicht vorbeigegangen werden, weil er eben eine Gemeinde gebildet hat und dadurch die Zeitströmung beeinflussen konnte.

Seine Stellung zu den religiösen Fragen ist in der Sache materialistisch und fast unbedingt atheistisch, wenn er auch nach seiner Gewohnheit die Atheisten, die ihm nicht in den Kram passen, zu beschimpfen liebt. Er hat

sein Glaubensbekenntnis mit unakademischer Tapferkeit besonders in zwei Schriften niedergelegt. Die erste ist betitelt „Der Wert des Lebens, eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung“; sie erschien zuerst 1865, also bald nach seiner Habilitierung, aber zehn Jahre vor der ungerechten Vertreibung aus seinem Lehramt; ich führe sie an nach der vierten verbesserten Auflage von 1891. Da ich mich mit der Inhaltlosigkeit der Programme „Sinn des Lebens“, „Wert des Lebens“ an anderer Stelle auseinandergesetzt habe, brauche ich mich bei einer Begriffskritik nicht weiter aufzuhalten.

Schon der Grundgedanke, der nur ein diesseitiges Leben kennt, es freudig bejaht und alle Jenseitsträume positivistisch ablehnt, stellt das Buch dem Wesen des Christentums feindlich gegenüber; das Verdienst Dührings beruht aber nicht in dem leitenden Gedanken, der vor ihm oft und oft schlagender ausgesprochen worden ist, sondern in sehr vielen trefflichen Einzelbetrachtungen über die gegenwärtige Zeit. Nicht ganz mit Unrecht, und doch wieder schief, wird der Sieg des Christentums für das Aufkommen lebensfeindlicher Weltansichten verantwortlich gemacht; ebenso richtig und ebenso schief wird der Pessimismus und die Nichtsverhimmlung Schopenhauers als der letzte romantische Rückfall in den christlichen Jenseitsglauben dargestellt, als ein Symptom reaktionärer Heuchelei in den gebildeten Gesellschaftskreisen. Selbstverständlich wird bei jeder Gelegenheit, bei passenden und bei unpassenden, das Steckenpferd des Judenhasses geritten. Ein gleichmäßiger, undosierter Zorn richtet sich gegen Richard Wagner, gegen den „widerwärtigen“ Schleiermacher, gegen die Brüder Grimm, die „Deutschtümler“ (die er alle wohl am liebsten als Juden oder Judengenossen an den Pranger stellen möchte, wenn es nur anginge), gegen Darwin und gegen den Spiritismus, gegen Heinrich Heine und gegen die öffentliche Korruption. Dühring predigt eine allgemeine Lebensfreude, während er einem so ziemlich alle Lebenserscheinungen der Gegenwart zu vergällen sucht; er predigt also, wie nach ihm Lorm mit etwas besserem Humor, einen grundlosen Optimismus. Darüber darf aber nicht übersehen werden, daß Dühring die unehrliche Mystik, die heuchlerische Neuromantik, die besonders seit der Realpolitik Bismarcks in ganz Europa vorherrscht, gut gezeichnet und gut auf das immer noch nachwirkende Entsetzen vor der großen französischen Revolution zurückgeführt hat. Ein Ausfall gegen die Universitätsprofessoren, die vor den theologischen Ansprüchen des Staates und der Kirche sich wirklich in unwürdiger Weise beugen, konnte in diesem Zusammenhange nicht fehlen.

Im zweiten Kapitel wird nun entschieden der Materialismus verteidigt, zuerst nicht unfein. nicht als die höchste Weltanschauung, sondern

nur als Fußpunkt einer höheren Lebensschätzung. Die Philosophen- und Theologenzunft habe den Materialismus in Verruf gebracht, nachdem die Beschuldigung des Atheismus nicht mehr recht verfangen wollte; man habe zu oft den blassesten, armseligsten Religionsliberalismus, wie den Pantheismus, als Atheismus denunziert, als daß das Publikum, das vielfach solchen Ansichten huldigte, nicht habe mißtrauisch werden müssen. In Wahrheit könne man heute in der geistigen Welt nur noch unterscheiden zwischen Materialisten auf der einen Seite und „philosophastrischen" Debitierern von metaphysisch verwässerten „und staatsmäßig zugerichteten Religionsdogmen" auf der anderen Seite. (Dühring ahnt noch nicht, daß der Materialismus eine ebenso dogmatische Weltanschauung ist wie irgendeine theologische.) In der Anpreisung des Materialismus (einmal rühmt er wie in einer Zigarrenreklame seine eigene „hochideale" Haltung) vergißt Dühring, daß er ihn zuerst nur als Ausgangspunkt gelten lassen wollte, als das Fundament, auf welchem das Gebäude einer neuen Weltanschauung noch zu errichten wäre; es geht ihm wie fast allen verneinenden Geistern, er möchte seiner Gemeinde etwas Positives zu bieten scheinen. Mit Recht behauptet er aber vom materialistischen Positivismus, daß er die Gespenster einer dinglichen Seele und ihrer Unsterblichkeit vernichtet und den Glauben an Etwas jenseits der wahrnehmbaren Wirklichkeit, an einen menschenähnlichen Gott, in jeder Form beseitigt habe. Scharf wendet er sich gegen den letzten Versuch, den Gottesglauben zum Pantheismus zu sublimieren. „Es steckt in dieser Vorstellungsart nicht nur eine Menge trüber Verworrenheit, sondern auch der Hauptfehlgriff, daß die Eigenschaften des jedesmal fraglichen Gottes auf die Natur oder Welt übertragen und so die Dinge in dem falschen Lichte irgendeiner Vergöttlichung gezeigt werden. Es gibt soviele Pantheismen, als es Theismen gibt ... Der Pantheismus ist die letzte Station im allgemeinen Verfall des Götter- und Gottesglaubens" (S. 50). Auch der bloß gemütshafte Gottesglaube, der Gemütstheismus, müsse aufgegeben werden, weil er wie den Kopf, so auch das Herz unbefriedigt lasse. Diese Befreiung sei ganz neu und habe mit dem Materialismus des Altertums bloß oberflächliche Ähnlichkeit. (Folgt ein unwürdiger Angriff gegen den Geschichtschreiber des Materialismus, der ein „ziemlich unfähiger, aber streberischer und judengenössischer Universitätsprofessor" genannt wird.) Auch die Moral werde durch den Materialismus besser begründet als durch den Spiritualismus; die Sittenbildung sei vor und neben den Religionen vonstatten gegangen und der Umstand, daß beide Gestaltungen miteinander verwachsen seien, habe der reinen Menschlichkeit nur geschadet. „Religiosität ist daher nicht die geringste Bürgschaft für Moralität, sondern

im Gegenteil eine Eigenschaft, die, wenn sie sich mit der Ungerechtigkeit und dem Verbrechen gattet, den menschlichen Verkehr erst recht unzuverlässig macht" (S. 61). Beispiel: der jüdische Talmud.

Eine etwas nüchterne Probe für seine Unabhängigkeit von religiösen Vorurteilen und für eine „heroische Lebensauffassung" bietet Dühring in seiner Darstellung des Todes als einer notwendigen Einrichtung der Natur und besonders in seinen Betrachtungen über den Selbstmord. Er bewertet den freiwilligen Tod in abstracto, vor Kenntnis der näheren Umstände, überhaupt nicht moralisch; erst wer die wirkliche Gemütsverfassung des Selbstmörders kennen würde, dürfte Anerkennung oder Mißbilligung der Handlung aussprechen. An sich könne der freiwillige Tod ebensogut der Ausdruck einer großen, wie einer gemeinen Gesinnung sein. Zu einer Sünde sei die Tat erst durch die Theologie gemacht worden; der Kette der Notwendigkeit eingefügt sei der Selbstmord wie der Tod durch Krankheit; „der Unterschied besteht nur darin, daß in dem einen Fall der Riß zuerst das Gemüt und hiemit den Lebensmut spaltet, während in dem anderen Fall die organischen Funktionen unmittelbar angegriffen werden und daher nicht erst auf die zertrümmernde Hand zu warten haben" (S. 187).

Im zehnten und letzten Kapitel denkt Dühring endlich daran, sein positives Programm auszuführen und für die abgeschaffte Religion einen „Ersatz" durch Vollkommeneres herzustellen. Das Wort Ersatz gebraucht er noch harmlos; es ist erst durch den letzten Krieg und durch doppelt verbrecherische Wucherer zu einem Spotte geworden. Auch diesmal setzt Dühring mit einer Schimpferei ein, gegen David Friedrich Strauß, der während seines früheren Lebens das Publikum mit seinen Hinterhältigkeiten hintergangen habe. Das Buch vom alten und neuen Glauben, das mindestens als ein Bekenntnis frei und schön war, findet er ekelhaft und den ästhetischen Religionsersatz darin „hochkomisch". Nicht unberechtigt ist nur etwa der Vorwurf, daß Strauß bloß für die Gebildeten geschrieben und um das Volk sich nicht bekümmert habe. Der Soziologe Dühring, der seine Kritiken der Nationalökonomie, der Philosophie und der Mechanik wirklich noch als Selbstdenker für Selbstdenker verfaßt hatte, glaubt sich mit seinen Weltverbesserungsschriften an die breite Masse der Ungebildeten wenden zu sollen. Er hat aber im „Wert des Lebens" doch nur die Negation vorgebracht, seine Freiheit von aller positiven Religion, von aller Religion überhaupt, und hat erst später in einem besonderen Buche vorgetragen, was er Neues und Positives darzureichen hätte. In der vierten Auflage der älteren Schrift korrigiert er wieder das positive Buch; was er an die Stelle der Religion gesetzt wissen wolle, habe gar keine Gemeinschaft mit der Religion. „Ich vertrete keine neue Religionsschöpferei,

sondern eine Geisteshaltung, die sich bei Jedem auf Grund von Lernen und eigener Erfahrung freiwillig zur Selbstgestaltung besseren Sinnes und besseren Wesens herausbilden und auch nach Außen geltend machen soll" (S. 287). Entgegen dieser späteren Bescheidung nannte er aber sein positives Buch doch: „Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Abstreifung alles Asiatismus."

Das Buch war zuerst 1882, dann wieder 1896 erschienen. Vom ersten bis zum letzten Worte behält man den Eindruck, daß der verbitterte Verfasser zwar auf Geistesfreiheit ausgeht, daß aber im Mittelpunkte seines Denkens weniger große Erkenntnissehnsucht als kleiner Judenhaß herrscht; so bekämpft er eigentlich nicht so sehr den Gottesbegriff, als den alten Judengott. Auch das Christentum, das er immer Jesuismus nennt, haßt er als die Judenreligion; was er am Christentum etwa gelten läßt, möchte er „christisch" anstatt „christlich" genannt wissen; es sei das das Neue, das die germanischen Völker dem Jesuismus hinzugefügt haben. Dühring verlangt nicht Freiheit in der Religion, sondern Freiheit von der Religion. Die besten Kritiker des Christentums werden wieder in trauriger Manier beschimpft; die Schriften von Strauß und Renan wären „Machwerke von (?) und für Juden gewesen". Auch der ursprüngliche, apostolische Jesuismus hat nichts getaugt, sei spitzbübischer Kommunismus gewesen. Das Beste, was die Griechen hinzufügten, war das Verstandesmäßige. Die Kreuzzüge waren Kriege des einen Asiatismus gegen den anderen. Dante und Milton werden beschimpft; ein bißchen auch Newton, weil auch er christgläubig war. „Engländer sind nur in sehr beschränkter Weise als Germanen zu betrachten." Spinoza ist von jüdischer Habsucht (!) und sinnlicher Gier (!) nicht frei. Lessing ist ein abergläubischer Judenmischling, Voltaire steht weit höher. Ich werde im folgenden versuchen, den Judenhaß Dührings womöglich (nicht immer, das geht nicht) unerwähnt zu lassen; das Bild würde sonst zu sehr getrübt.

Was verschwinden muß, das ist der wesentlich hebräische Jesuismus samt dem christlichen Namen; an die Stelle treten soll Freiheitlichkeit und Individualisierung, Gerechtigkeitssinn und Treue der Germanen, die nur bezüglich des Verstandes zu wünschen übrig lassen. Weder Wissenschaft noch Kunst können den alten Aberglauben abschaffen, noch gar dem Geiste eine neue Weltanschauung bieten. Auch Richard Wagner hat mit seiner Fopperei nur ein Surrogat geboten. Dühring gibt das „Vollkommenere", das nicht Religion sein will. Der freie Sinn in der Religion duldet nicht alle Glaubensformen, von denen der Mohammedanismus noch die beste ist, sondern nur eine, in der zwischen Göttern und Menschen freie und anständig edle Beziehungen vorgestellt werden. Der Mensch hat nur sich selbst Rechenschaft zu geben; vorsichtiger ausgedrückt: die

Welt des Menschen. Der Grund des Seins ist gut. Pessimisten sind schlechte Menschen. Der neue Glaube muß deutsch sein, aber nicht christlich, wie der deutsche Glaube der Romantiker war. Aber Dühring wird plötzlich tolerant. „Dieser Gott ist nicht so beschränkt, nur deutsche oder überhaupt germanische Züge tragen zu wollen." Anthropomorphisch bleibt der Gott immer. Die Gemütsbürgschaft moderner Völker will eine optimistische Weltanschauung und einen gerechten Gott. Aber die modernen Völker werden mehr tun; „sie werden eine Geisteshaltung und Geistesführung hervorbringen, deren Kraft über alles, was bisher Religion hieß, weit erhaben ist." Mit einer gewissen Rauhbeinigkeit, die nur sehr fern und häßlich an Nietzsches stolze Abwendung von seinen eigenen Anhängern erinnert, wendet sich Dühring gegen die anderen Deutschtümler, Deutschheuchler und politischen Macher, die näher besehen Judenblut seien.

Endlich entschließt sich Dühring zur Darstellung und Kritik der Hauptbegriffe. Der Unsterblichkeitsglaube sei die Verirrung einer an sich nicht unberechtigten Selbstsucht, die entscheidende Ursache sei die Eitelkeit; den äußersten Aberglauben stelle die Geisterseherei der Spiritisten dar. Die Vorstellung von Gott sei, auch noch bei den Monisten („die sich, was recht widerlich ist, atheistisch gebärden"), ein Ausfluß der Judenverkommenheit. „Man hat aus einer Ursache ein Ding gemacht, welches anderen Dingen vorausgeht." Die Religion habe ihren moralischen Charakter von dem Menschen zu erhalten, nicht umgekehrt. Für den Grund alles Seins sei das Wort „Gott" bedenklich, weil es mit dem Aberglauben zu innig verwachsen ist; auch vor „Seele" oder „Geist" sei zu warnen; „Natur" sei in den Sprachen weiblich, könne also keine höhere Vollkommenheit andeuten. Dühring findet für die unklare Sache nur höchst abstrakte Bezeichnungen. Bei dieser Schwäche ist es kein Wunder, daß er gegen den alten Nominalismus wie gegen den neuen ausfällig wird, ohne den Begriff der Sprachkritik zu verstehen; auch bei einer Zitierung von Giordano Bruno gibt er sich eine arge Blöße (S. 181), da er offenbar nur den irreführenden Titel des Werkes kennt.

Bei dem Suchen eines neuen Kultus gerät er in noch schlimmere Wortmacherei. „Das Wissen, um welches es sich im Kultusersatz handelt, ist nicht Wissenschaft überhaupt, sondern solche Wissenschaft, durch welche das Vertrauen auf die Welt- und Seinsordnung und der Sinn für die in der Naturordnung wahrnehmbare Gerechtigkeit ausgebildet wird (191)." Sollte diese erlesene Wissenschaft nicht die alte Theologie sein? Oder doch wenigstens Moraltheologie? Dühring scheint das nicht zu merken, da er den hübschen Satz formt: „Auf Märtyrer für das Christentum sind bedeutendere gegen das Christentum gefolgt."

So besitzen wir an Dühring einen wunderlichen Atheisten, der in religiös gefärbten Worten „Antireligion" predigt, wirklich predigt. Das Lachen vergeht einem mit dem Zorn, wenn er in seinem Schlußkapitel nach einem wütenden Zornausbruch gegen die Geschäftsantisemiten, die „Daitschisten", gegen den Hauptverjuder Bismarck (dieses „Figürchen"), gegen den „Narren" Gobineau seine eigene negative und positive Antireligion anpreist, ohne uns zu sagen, worin sie bestehe. Sein Buch, fast immer abstoßend in der Form, ist inhaltlich nicht imstande, irgendeinen der entscheidenden Begriffe zu klären. Der früher ein scharfer Kritiker mathematischer und mechanischer Begriffe war, versagt völlig auf dem Gebiete der Theologie. In seiner Scheu, zu den negativen Geistern gerechnet zu werden, redet er wirres Zeug, wo reine Negation am Platze wäre. Er verteidigt den Optimismus, glaubt an eine waltende Gerechtigkeit, an „das Moralische im Grunde der Dinge", glaubt an absolute Werte und versichert seinen für ihn, dem so übel mitgespielt wurde, besonders ehrenvollen Glauben mit so abgestandenen Redensarten, daß es nicht schwer wäre, aus dem schimpfenden Prediger der Antireligion den christlichen Deismus des 18. Jahrhunderts mit all seiner Moral und seiner Millionenumschlingung (die Juden natürlich ausgenommen) wieder herzustellen. Seine Bosheit ist noch stärker als sein Erkenntnisdrang; auf Robinsons Eiland würde er seine Bosheit gegen sich selbst kehren wie ein verwundeter Skorpion.

Harnack

Wie ein Gegenfüßler Dührings erscheint auf den ersten Blick der gefällige Theologe Adolf Harnack (geb. 1851), anerkannt als eine Zierde der gelehrten Welt, mit allen Ehren überschüttet, der jüngste Ritter und Retter der christlichen Religion. Und doch, wie Dühring, der Sohn einer unselbständigen Zeit, die von Bismarck viel gelernt hatte, nur das eine nicht: daß der stärkste Mann allein stehen muß, wenn er sein Bestes tun will. Wie Ibsens Volksfeind. Wie vorher schon Schillers Tell. Harnack und Dühring glaubten beide ehrlich, die Gemeinde erst geschaffen zu haben, an deren Spitze sie sich stellten; beide irrten, denn die Zuläufer — nicht so zahlreich, wie es schien — kamen zu ihnen von längst bestehenden Parteien her, zu Dühring gesellten sich die ewig Unzufriedenen, zu Harnack die ewig Zufriedenen.

Abtrünnige Schüler Hegels waren die Männer, die an die Stelle des lebendigen Christentums eine Geschichte des Christentums zu setzen suchten, Religionsgeschichte und Religionsvergleichung an Stelle der Religion. Die Zeit zwischen den beiden blutigen Revolutionskomödien von 1830 und 1848 ist ausgefüllt mit solcher historischer Kritik, die zerstörend wirkte auf den Christenglauben und auf den Gottglauben. Die

erneute politische Reaktion, die 1849 einsetzte und in den Geisteswissenschaften bis heute mächtig geblieben ist, trotz dem Kulturkampf von 1872 und der Weltrevolution von 1918 — die Reaktion hat die geschichtliche Kleinforschung nicht verstummen lassen, hat aber ihrer verneinenden Richtung vielfach ein Ende gemacht. Religionsgeschichte ist mit erstaunlichem Scharfsinn und scheinbarer Freiheit fortgeführt worden, doch die Absicht war jetzt, die Außenwerke der christlichen Religion preiszugeben, um die bedrohte Festung selbst zu retten. Ein verzweifelter Versuch von Wissenschaftlern, die abgesetzte Theologie im Range einer Wissenschaft zu erhalten.

Es wäre ungerecht und unhistorisch, diese ritterlichen Liebhaber einer Dulzinea für Heuchler zu erklären. Bewußt oder unbewußt heuchlerische Mitläufer einer siegtrunkenen Bewegung hat es immer gegeben; aber die liberalen Theologen, von denen ich jetzt nur den einen, Harnack, nenne, machen durchaus den Eindruck, als ob sie davon überzeugt wären: die Menschheit müßte in Trümmer gehen ohne das Christentum und ohne den Gottglauben, Gott und Jesus Christus müßten der Menschheit erhalten bleiben. Keine Scheu könnte mich abhalten, Harnack und andere Justament-Christen um ihrer Sprachsünden willen auszulachen; nur daß ich nicht lachen kann, weil ich die Tragik in dem Geistesleben dieser Männer wahrzunehmen glaube. Der Märtyrer ist immer tragisch, mag er sich für eine Lehre der Zukunft aufopfern oder für eine Lehre der Vergangenheit. Ich halte es aber für meine Pflicht, auf einige Gedankensünden dieser verspäteten Märtyrer hinzuweisen. An der Ehrlichkeit Harnacks zu zweifeln, an der Ehrlichkeit in der Hauptsache, könnte nur ein böserer Mensch, als ich zu sein hoffe; daß Harnack als einer der vielen Lieblinge von Wilhelm II. mitunter die Fünf gerade sein ließ, scheint mir ein unbeträchtlicher Nebenumstand in der ganzen furchtbaren letzten Geschichte Deutschlands.

Als Gelehrter übertrifft Harnack alle seine Vorgänger an Vorurteilslosigkeit und Offenheit. Wer sein mit Recht berühmtes „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (seit 1886 mehrfach aufgelegt) dankbar gelesen hat, muß zu der Überzeugung kommen, der Verfasser habe endgültig an Stelle der Religion eine pragmatische und sehr irdische Religions*geschichte* gesetzt; hier ist die Wissenschaft so streng, daß nicht einmal die Redensart sich vorwagt, dem Volke müsse das Christentum erhalten bleiben. Und die anderen, erstaunlich zahlreichen und doch gründlichen historischen Arbeiten Harnacks vertiefen noch diesen Eindruck. Aber eine populäre Schrift des Mannes, „Das Wesen des Christentums", seit 1900 in vielen Abdrücken verbreitet, findet den Weg zurück zu einem gewissen jüdisch-christlichen Positivismus. Die jüdische Religionsgeschichte wird die Religions-

geschichte der Menschheit genannt, als ob es einen Buddhismus, als ob es einen Islam nicht gegeben hätte. Harnack verspricht geradezu, den fälschlich ausgestellten Totenschein des Christentums neu zu prüfen. Selbstverständlich widerspricht Harnack den Ergebnissen seiner Forschungen nicht so sehr, daß wir nicht auf jeder Seite von ihm zu lernen hätten, auch da, wo er sich in seinem Leben Jesu gegen die Negationen von Strauß auflehnt. Die Persönlichkeit Jesu, die keine bloße Mythe sein kann, kommt schön und überzeugend heraus, so paradox auch die Lehre sein mag, die noch kein Glaube ist. Die katholische Entwicklung, die ein Produkt der Verzweiflung genannt wird, wird scharf kritisiert: das Evangelium sei nicht eine Botschaft der Weltverneinung, sondern der Selbstverleugnung; aber auch die Predigt der Armut, der Sozialismus, sei nicht die ursprüngliche Religion Christi, wenn auch die Zeit kommen wird, „in der man wohllebende Seelsorger ebensowenig mehr vertragen wird, wie man herrschende Priester verträgt". Harnack ist noch so theologisch, daß er von Jesus öfter als von dem „Herrn" spricht, doch er ist an manchen Stellen frei genug, um den Sohn Gottes als einen irrenden Menschen darzustellen, freilich nicht eben ausdrücklich. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß Harnack die Entstehung einer Christologie und den Glauben des apostolischen Zeitalters, der noch nicht dogmatisch war, meisterhaft darstellt. Daß die ersten Christen in ihrer Erwartung einer baldigen Wiederkunft des Heilands getäuscht wurden, wird einfach zugegeben. Die Entjudung des Christentums durch Paulus wird feiner erklärt als anderswo. Die Ausgestaltung des Urchristentums zum starren Dogmenbau des Katholizismus findet begreiflicherweise keine Gnade vor Harnack, der bewußt ein Protestant sein will; und nicht einmal die Stimmung einer ästhetischen Schwärmerei, die moderne Romantiker vor der katholischen Kirche wie vor einer schönen Ruine empfinden, will er anerkennen. Und gar der orientalische Katholizismus ist ihm nur eine griechische Schöpfung mit einem christlichen Einschlag. Er haßt den ihm wohlbekannten Formelkram des griechischen Katholizismus, wie Tolstoi ihn gehaßt hat. Und der römische Katholizismus, eine Fortsetzung der römischen Despotie, habe mit dem Evangelium nichts zu tun. Dagegen ist ihm der Protestantismus, obgleich dieser nur von seinem Gegensatze zum Katholizismus lebt und (denn doch) beim ersten Anblick kümmerlich erscheint, die oder eine geistige Religion. Er wagt die Behauptung: eine Religion ohne Priester. Als ob es keinen Oberkirchenrat gäbe. Als ob irgendwo freie Forschung gestattet wäre. Als ob durch die Reformation — die trotz Hus und Wiclif eine deutsche Schöpfung genannt wird — das Evangelium wirklich wieder erreicht worden wäre. Zwar wird der Pietismus, entgegen der Unnötigkeit der

guten Werke, die auch von Luther gepredigt worden war, gerühmt, zwar wird leise an die geistige Rückständigkeit Luthers (im Vergleiche zu den Besten seiner Zeit) erinnert, an das Herübernehmen katholischer Dogmen, an das überstürzte Festlegen der Landeskirchen. Zwar scheint Harnack der Forderung einer Abschaffung der theologischen Fakultät einmal beizustimmen durch die Mitteilung eines guten Scherzes: ein bestimmter unbequemer Theologe (offenbar Harnack selbst) möge nur zu der philosophischen Fakultät übergehen, „dann hätten wir statt eines ungläubigen Theologen einen gläubigen Philosophen". Der Scherz läßt tief blicken. Harnack scheint sich zu fragen, nicht was seine Überzeugung verlange, sondern an welcher Stelle er für den Staat und für das Volk nützlicher wirken könne, ob als ein ungläubiger Theologe oder als ein gläubiger, d. h. dem Wesen des Christentums dienender Philosoph. Ich möchte die Stellungnahme Harnacks durch ein einfaches Bild deutlich machen. Er ist der kenntnisreichste Sammler religiöser Kunstgegenstände; das Hauptstück seiner Sammlung ist ein künstliches Werk, an dem viele Geschlechter der Menschen seit zwei Jahrtausenden gearbeitet haben. Harnack weiß ganz genau, weiß besser als irgendwer, daß das Werk immer wieder umgearbeitet worden ist, daß es nicht eigentlich alt ist, daß es unecht ist; aber er stellt es in seiner Sammlung auf einen besonderen Altar, weil die ältesten Teile des Stückes schön sind. Harnack ist ein ausgezeichneter Lehrer für liberale Geistliche; den Weg zu einer gottlosen Mystik sieht er nicht einmal.

Ich glaube, die Schwächen des berühmtesten und freiesten Theologen der Gegenwart unbefangen und rücksichtslos genug aufgezeigt zu haben; um so mehr halte ich es für meine Pflicht, mich gegen die Ungerechtigkeit zu wenden, mit welcher die ganze Lebensleistung Harnacks neuerdings behandelt worden ist. Von dem nicht minder freien, aber erst im Grabe ganzfreien Basler Theologen Franz Overbeck, in seinem Buche „Christentum und Kultur". Overbeck, der persönlich treue Freund Nietzsches, war als Kirchenhistoriker ein Rivale Harnacks; und etwas von dieser Nebenbuhlerschaft kommt doch wohl in der Bosheit heraus, mit welcher Harnack als ein oberflächlicher Salonprofessor behandelt wird, als ein Virtuose seines Faches, als ein strafbarer Lehrer, der seinen Schülern das vorträgt, was sie zu hören wünschen. Harnacks Verdienste um die Forschung werden da denn doch unterschätzt; der in Berlin heimisch gewordene Deutschrusse hat, abgesehen von sehr vielen mustergültigen Kleinuntersuchungen, einen entscheidenden Zug in der Dogmengeschichte herausgearbeitet, wenn er auch meinen Ausdruck für diesen Zug ganz gewiß nicht zu dem seinen machen würde: wie es gemenschelt hat in der Geschichte Gottes.

Neunter Abschnitt

Fremde Einflüsse – Der Norden und Osten – Nietzsche

Die Umwandlung der Religion in Religionsgeschichte — und Harnack ist bis jetzt der letzte Vertreter dieser Richtung — vollzog sich durch die Junghegelianer; aber Hegel selbst, der die große Revolution in ihrer Bedeutung besser verstanden hatte als irgendein anderer ihrer Zeitgenossen, war inzwischen durch seine eigene Entwicklung und durch die Geschäftigkeit der Rechtshegelianer ein Werkzeug der Gegenrevolution geworden. Vor und noch lange nach seinem Tode. Das ist der Grund, weshalb ich in dieser Geschichte der Geistesbefreiung dem mächtigen Philosophen keinen besonderen Abschnitt widmen konnte, mich vielmehr mit gelegentlichen Hinweisen auf den Zusammenhang mit ihm begnügen mußte.

Es wäre freilich deutsche Beschränktheit, alles auf Hegel zurückzuführen, was seit dem Beginne des 19. Jahrhunderts von überallher auf die nachrevolutionäre Welt, also auch auf Deutschland, einstürmte. Namentlich England wahrte, auch da, seine insulare Selbständigkeit, und was von dort auf den Kontinent herüberkam, stammte so wenig aus deutschen Universitäten, wie Hamlets Weltschmerz aus Heidelberg stammte. Als ich oben in einem der letzten Abschnitte (S. 140) auf den Einfluß von Lord Byron hinweisen mußte, habe ich geflissentlich des hohen Dichters kaum gedacht, der immer als Freund und Mitstrebender Byrons vorgestellt wird, der aber, womöglich noch mehr Gottsucher, Wahrheitsucher als Dichter, fast ohne jede unmittelbare Wirkung auf seine Landsleute blieb. Nur daß sein persönlicher Einfluß auf Byron nie genug beachtet worden ist. Der übermütige Ketzer Byron, der Lord aus sehr hohem Hause, wurde zwar um seiner Ketzereien willen in Bann und Acht getan, von seiner „Gesellschaft", aber er wurde in England von der Leserwelt dennoch verschlungen und heimlich bewundert. Der arme Percy Bysshe Shelley (geb. 1792, gest. 1822), der so jung im Mittelmeer ertrank, noch nicht ganz 30 Jahre alt, konnte sich nicht dagegen wehren, daß er ein Opfer der englischen „respectability" wurde. Er war um seines Atheismus willen ausgestoßen aus England, wie er als Student aus Oxford ausgestoßen worden war, wegen seiner Schrift „Notwendigkeit des Atheismus".*) Der Ruf folgte ihm,

Shelley

*) Shelley war noch nicht neunzehn Jahre alt, als er dieses Flugblatt unter dem Titel „Necessity of Atheism" erscheinen ließ; ich weiß nicht, ob heute noch ein Abdruck dieser Jugendarbeit vorhanden ist, deren Gedanken mit den Tendenzen zweier unreifer Romane aus seiner Knabenzeit zusammenstimmen sollen; ich weiß nur, daß alle entsetzlichen Blasphemien des Schriftchens wiederzufinden sind in einer der pedantischen Anmerkungen zu der meistgelesenen Dichtung Shelleys, der „Queen Mab", in der Anmerkung zu den Worten

als ob es ein untilgbarer Schimpf gewesen wäre, nach der Schweiz und nach Italien. Es wird erzählt: als er einmal, kurz vor seinem Tode, in Pisa auf der Post nach Briefen fragte, also seinen Namen nannte, fragte ein Engländer, ein Offizier: „Sind Sie der Atheist Shelley?“ und streckte den kränklichen Dichter mit einem Faustschlage nieder. Das geschah 200 Jahre nach der Verbrennung Vaninis.

Die heimliche Stimmung der Zeit von 1819 bis 1848, auch die der Philister, wird also als atheistischer Weltschmerz allgemein an die Erscheinung des lärmenden Lord Byron geknüpft; in England und in Frankreich hat er sogar seinen Namen für diese Bewegung herleihen müssen, man sprach da von „Byronisme“; ich müßte den Raum einer Abhandlung daran wenden, um nachzuweisen, daß die leidenschaftlichsten Dichter des Abendlandes doch noch tiefer von dem stillen Shelley beeinflußt waren, von dem schwer zugänglichen Nur-Narr — Nur-Dichter, der — wenn jemals einer — gar nicht Literat war, kein Gewerbe aus seinem Berufe machte, nicht an ein Publikum dachte. Und lange nicht so oft genannt wurde wie Byron. Heine und Lenau nannten Byron, wenn sie von der „Zerrissenheit“ der Zeit redeten, aber sie waren noch tiefer durch Shelley aufgewühlt. „Zerrissenheit“ war das deutsche Schlagwort für den Zustand der gottlosen Unzufriedenheit, den die große Revolution und dann der klägliche Ausgang der sogenannten Freiheitskriege und der Romantik zurückgelassen hatte. Nur ein äußeres Zeichen für die Macht dieses Schlagwortes ist es, daß ein sehr ungleichmäßiger Vielschreiber wie der Freiherr von Ungern-Sternberg eine seiner besseren Novellen (und dann sogar noch eine Fortsetzung) „Die Zerrissenen“ (1832) nannte, wenn ein genialischer Possenschreiber wie Nestroy einem Stücke den Titel „Der Zerrissene“ gab (1845).*) Alle diese Zerrissenen hatten nicht die alte Moral mehr, weil sie die alte Religion nicht mehr hatten. Der erste „Zerrissene“ war Shelley.

Ich könnte sehr weit ausholen und eine Verbindung herstellen zwischen Shelley und einem vielgenannten Drama des Jahres 1922, wenn ich hinwiese auf Shelleys Tragödie „Die Cenci“ (1819), die (rein stofflich) so ganz

des 7. Stücks: „There is no God.“ Ich werde noch darauf zurückkommen, daß eine deutsche Doktordissertation, von S. Bernthsen (1900), den Nachweis von Spinozismus in Shelleys Weltansicht zu führen gesucht hat. Wir wollen lieber nicht um Worte streiten. Shelley, der Wahrheitsfanatiker, ist in dieser Anmerkung ein fast deutscher Pantheist, noch mehr Pantheist als Spinoza selbst. „Die Leugnung Gottes ist bloß in Beziehung auf eine schaffende Gottheit zu verstehen; die Hypothese eines das Weltall durchdringenden und gleich ihm ewigen Geistes bleibt unangetastet.“ Aber der Dichter nennt den Gottesbegriff doch eine Hypothese und bringt lange Zitate aus Holbachs „Système de la Nature“.

*) Wortgeschichtlich sehr merkwürdig, daß Nestroys Posse eine Bearbeitung eines französischen „homme blasé“ war, was wohl ursprünglich so viel bedeutete wie: ausgebrannt, ausgetrocknet.

anders ist als seine übrigen, traumhaft phantastischen Dichtungen, die aber — bei aller Keuschheit der Sprache — Blutschande und Vatermord so gut wie amoralisch behandelt, dazu mit wilder Tendenz gegen Papst und Kirche. Aber ich will mich an ein viel bekannteres Werk von Shelley halten, an seinen „Entfesselten Prometheus" (ebenfalls von 1819, eigentlich „der fessellose, der zügellose Pr.", unbound), der in der Form an den uralten Mythus des Äschylos erinnern will, der aber im Inhalt der Titan von 1819 ist, von heute, wenn man will. Der Todfeind des Gottes, der just 1819 den Riesen, das Volk, wieder einmal an den Felsen schmieden und martern wollte.

Für diese Umwertung oder Modernisierung des schwer entzifferbaren Prometheusdramas von Shelley brauche ich mich kaum selbst zu bemühen; ich kann mich auf einen 1876 geschriebenen, erst aus dem Nachlaß bekannt gewordenen Aufsatz des prächtigen Ferdinand Kürnberger berufen, des „Feuilletonisten", der vielleicht einem Vischer ebenbürtig war an Sprachkraft und Freiheit, der manch ein „Feuilleton" verfaßt hat, das den Wert eines starken Buches birgt. In seinem Bericht über den „Entfesselten Prometheus" (deutsch von Albrecht Graf Wickenburg) stellt er den optimistischen Seher Shelley zunächst dem pessimistischen Denker Schopenhauer gegenüber (wenige Jahre später hätte eine Vergleichung mit Nietzsche näher gelegen). Dann fährt er fort: „Das Gesicht des entfesselten Prometheus ist politische Physiognomie. In der Ausführung ist der Entwurf ein historisches Stimmungsbild geworden. Das Weltalter des Zeus ist ein Porträt, wozu des Dichters Mitwelt Modell saß. Zeus sieht der Heiligen Alliance so ähnlich wie diese sich selbst. Prometheus verkörpert die gefesselte, aber in ihrem Apostaten von St. Helena nichts weniger als überwundene Revolution. Sein Leiden ist durchaus ein tätiges, sein Knirschen nur der Moment, aber sein Atem die Zukunft." Demogorgon (der Schrecken vor dem Volke) tritt auf und Zeus verschwindet. Es ist vorbei mit den Göttern; der Titan Volk muß siegen. „Die Volkssouveränität braucht nichts als ihr Dasein zu zeigen, und der Zwingherr, der zu ihrem Träger sich aufwarf, wird von selbst — ein leerer Raum . . .; seine Behandlung des Stoffes atmet den Geist seiner Zeit." So urteilte Kürnberger, der damals sicherlich schon Taines Darstellung des neuen Geistes der englischen Literatur kennen gelernt hatte.

Und nun möchte ich noch einmal an die Jahreszahlen erinnern. Im Jahre 1818 war — freilich ohne Zusammenhang — Kotzebue ermordet und Hegel nach Berlin berufen worden; 1819 setzte die Gegenrevolution der Heiligen Alliance ein, die — vielleicht mehr als wir wissen — von dem Franzosenhaß der englischen Regierung angetrieben worden war. Aber im Gegensatze

zu der antirevolutionären englischen Regierung lebte auf der Insel immer noch das niemals ganz unterjochte, niemals ganz christliche Volk der Angelsachsen in seiner — wenn ich so sagen darf — feudalen Freiheit, vorurteilsloser als Robespierre und Napoleon zusammen, und eben in dem Jahre der Gegenrevolution erhob Shelley seinen Freiheitsruf, seinen Knabenträumen treu. Der oberste Gott wird gestürzt, by Jove.

Ich habe schon erwähnt, daß nicht Shelley, sondern daß Byron der Sprecher Englands für Europa war, der tolle Lord, der vielleicht wirklich das griechische Abenteuer, in welchem er seinen Tod fand, nur suchte, weil seiner Löwenkraft der Beruf eines Dichters, eines Schwätzers, nicht genügte; ich habe aber auch schon kurz angedeutet, daß Lord Byron, bis zur persönlichen Begegnung mit dem Befreier Shelley, gar nicht der satanische Byron war, den Europa nachher bewunderte; erst Shelley warf den Freiheitsgedanken in die bereite Feuerseele, und Byron war mit seinem unerhörten Talente der Mann, anstatt der wolkenhaften unfaßbaren (nicht etwa allegorischen oder abstrakten) Schemen Shelleys die eigenen verständlichen Höllengestalten (Kain, Don Juan) der Weltliteratur zur Nachahmung hinzuwerfen.*)

So gelangte die Freiheitsmonomanie Shelleys, auf dem Umwege über Lord Byron, von England nach dem Festlande; von England, wo das frühere Freiheitsgerede der „Seeschule" (wie Taine und dann Brandes nachgewiesen haben) zwar an die Revolution noch angeknüpft hatte, aber eigentlich nicht die große Freiheit meinte, sondern nur die kleinen englischen „Freiheiten", unter einem konstitutionellen Könige und unter einer protestantischen Kirche. Die große Freiheit, die Abschüttelung der Fesseln alter Sitte, alten Rechts und alter Religion, war Shelleys ewige Geliebte gewesen.

In seinem Bilde würde beinahe ein Zug der Verwandtschaft fehlen, wenn er nicht — wie Lessing, Herder und Goethe — mit der Philosophie und der Kritik Spinozas in Verbindung gebracht werden könnte. Shelley war Spinozist, vielleicht sogar unter dem Einflusse Goethes, den er liebte, von dem er entscheidende Faustfragmente (Prolog im Himmel, Walpurgisnacht) ins Englische übersetzte; er stand übrigens mit seinem Spinozismus unter seinen rebellischen Landsleuten nicht ganz allein: auch Keats, noch jünger als Shelley und doch noch vor ihm gestorben, an der Schwindsucht, zu 25 Jahren, vergötterte die Natur. Nun habe ich die wissenschaftliche Arbeit (von S. Bernthsen) über Shelleys Spinozismus bereits angeführt; ich lege aber weit weniger Wert auf den dort geführten Nachweis, daß

*) Auch über „Shelleys Einwirkung auf Byron" gibt es eine recht gute, nur allzuphilologische Arbeit, von Heinrich Gillardon (1898).

Shelley nicht nur eine allgemeine Kenntnis von Spinoza besaß, daß er vielmehr offenbar die Ethik, den Traktat und die Briefe aufmerksam gelesen hatte, als darauf, daß er keine höhere Andacht kannte als die zur Natur, daß er in der Natur die große Mutter verehrte, die einzige Gottheit, nirgends freier und schöner als in der völlig heidnischen Totenklage auf seinen Genossen John Keats, in der Dichtung „Adonais".

Der Pantheismus Spinozas, der dem engherzigen Puritanismus so stracks widersprach, war erst aus Deutschland nach England gekommen, als Dichtung durch Goethe, als Philosophie (schon seit Anfang des Jahrhunderts) durch den damals noch eng mit Hegel verbundenen Schelling.

Hegel So kehren wir denn doch wieder zu Hegel zurück, um jetzt einen Augenblick uns darauf zu besinnen, daß doch manches, was wir als fremde Einflüsse seit ungefähr 1850 zu buchen haben, wiederum auf Hegel zurückgehen mag. Selbst wo das „Entweder-Oder" der Skandinavier und Russen dem „Sowohl-Als auch" Hegels schroff gegenüberzustehen scheint, sollten wir nicht vergessen, daß Hegels Scharfsinn zwar die Versöhnung der Gegensätze (im Leben) verlangte, aber vorher die Gegensätze selbst (im Denken) unübertrefflich herauspräpariert hatte. Die Ausländer waren nur nicht so weich wie die friedlichen Deutschen. Ich wähle zu einem lehrreichen Beispiele einen deutschen und einen französischen „Ästhetiker", die beide auf ihre Zeit und noch auf die Gegenwart mächtig gewirkt haben: Vischer und Taine. Vischer, ein getreuer Schüler Hegels, ist noch in seiner sehr lesenswerten Kritik vom „Alten und neuen Glauben" seines Freundes Strauß so schwach, daß er, um das „Volk" zu schonen, für Halbheit eintritt und so die Forderung der Zeit verkennt. Taine, an den Hegel fast nur wie eine fremde Melodie herangetreten war,*) ist ein freierer Schüler der deutschen Philosophie und hat (von seinem amüsanteren Nachahmer Georg Brandes sekundiert) die europäische Revolution der Literatur unterstützen helfen; Hippolyte Taine hat die Poesie von der Magie losgelöst, von der Magie, die nicht mit Mystik verwechselt werden soll.

Es ist hergebracht und es ist bequem, die Bedeutung und die Nachwirkung Hegels so darzustellen, als ob er im Besitze der parteilosen Wahrheit gewesen wäre, als ob die Rechtshegelianer einseitig sein christliches, die Linkshegelianer ebenso einseitig sein gottloses Begriffsgebäude weitergeführt hätten. Selbst diese Darstellung steht noch allzusehr unter dem

*) Er wird von den Franzosen unter die Positivisten oder auch unter die Deterministen eingereiht. Er war aber ein Eigener; und es ist nicht das geringste seiner Verdienste um die Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, daß er, der freie Schriftsteller Taine, in Frankreich der Geltung des elenden Hegel-Ersatzes, des gelehrten Schwätzers Victor Cousin, bei einem neuen Geschlechte ein Ende machte.

Einflusse von Hegels Methode. Dem unbefangenen Blicke kann es nicht zweifelhaft sein, daß Hegel selbst, im Tiefsten und Letzten doch unehrlich, im Bekenntnismute, ein Rechtshegelianer war, daß er christelte, daß er nicht etwa die Religion Jesu Christi, sondern die späte Dogmatik der christlichen Religion (auch die Dreieinigkeit) logikalisch bewies und dafür zum herrschenden Staatsphilosophen ernannt wurde — daß er aber doch, unerhört scharfsinnig in seinem virtuosen Spiele mit abstrakten Begriffen, die Bahn gewiesen hat, die dorthin führte, wo sich die Religion in eine bewußte Geschichte der Religion verwandelte. Die Linkshegelianer, nicht nur Strauß und Feuerbach, waren von anderswoher bekenntnismutige Antichristen geworden, waren aber so abhängig von der logischen Stärke Hegels, daß sie ernstlich glaubten, noch Hegelianer zu sein, da sie die Dogmen und die Grundlagen des Christentums wegkritisierten. Wie Marx noch ein Hegelianer zu sein glaubte, da er die idealistische Geschichtsauffassung Hegels, groß und falsch, durch eine materialistische ersetzte. Die Bedeutung Hegels in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts ist unermeßlich; seine Bedeutung in der Befreiungsgeschichte des religiösen Menschen ist dagegen so erbärmlich, daß sie sich meines Erachtens in so kurzen Bemerkungen erschöpfen läßt. Er übertraf an Geist wie an Unehrlichkeit sogar den Staatsphilosophen Leibniz.

Seine Wirkung auf Deutschland war ungeheuer, nicht nur bis 1848, eigentlich bis in die Gegenwart hinein, direkt durch die beiden feindlichen Schulen, die sich nach ihm nannten, indirekt durch die unerhörte Kühnheit, mit der er Historiker und Volkswirte, Ästhetiker und Theologen, Juristen und sogar Dichter Begriffe durcheinanderwirbeln gelehrt hatte. Die Wirkung auf das Ausland war — abgesehen von einigen Fachphilosophen in England und Frankreich — fast niemals direkt; aber das Ansehen Deutschlands, das man seit Bulwer gern das Volk der Dichter und Denker nannte (seit 1837), war schon durch Goethe, durch Kant und durch die Freiheitskriege so gestiegen, daß die deutsche Philosophie nach langer Pause wieder den Westen zu beeinflussen begann. Und Hegel galt durch Jahrzehnte für den deutschen Philosophen; auf Kredit, denn lesen konnte man seine Schriften nicht. Nicht seine schweren Gedankengänge, fast nur die letzten verblüffenden Sätze seiner geistreichsten Fortsetzer gelangten nach dem Auslande, um von da aus — nicht immer unter Hegels Namen — ihren Weg durch die Welt zu machen. Ihren Weg auch nach dem Norden und nach dem Osten.

Kierkegaard

Für den Norden, besonders aber für sein Vaterland Dänemark, hat Sören Kierkegaard (geb. 1813, gest. 1855) die Begriffsrevolution Hegels aufgenommen, mehr noch unbewußt als bewußt, mehr noch Dichter als

Denker, ganz individuell, der eigentliche Schöpfer eines neuen Dichterideals, ein Umwerter des Begriffs Poesie. Es wird berichtet, daß Kierkegaards Vater, ein reich gewordener Tagelöhner, als Knabe einmal Gott verflucht habe; das war Sörens Erbe, das er wohl noch angetreten hätte, wenn er lange genug gelebt hätte. In den wenigen Jahren, die ihm seit der Entdeckung seines Schriftstellerberufs gegönnt waren, entwickelte er sich immer weiter nach links zu einem erbitterten Gegner des kirchlichen Christentums. Mit lachender Melancholie, mit tieferntster Ironie. Um die Zeit, da Stirner als „Einziger" alle Gedankenwelt zerschlug, trat Kierkegaard auf, als der „Einzelne", der das Gefühl der schlechthinnigen Unabhängigkeit predigte. Den Kompromissen auch der Junghegelianer, ihrem „Sowohl — Als-auch" stellte er schroff sein „Entweder — Oder" gegenüber, was dann Ibsen lebendiger mit „Alles oder Nichts" übersetzte.*) Das Christentum, welchem Kierkegaard bis an sein Ende noch etwa treu blieb, war ein Bild der Phantasie, dem nichts Wirkliches entsprach, ein bloßes Paradoxon; die sogenannte christliche Welt, die wirklich geworden war, stand unter Anklage. Von da aus nahm die Anklage-Literatur, die Anklage-Poesie ihren Ausgang, nicht kritisch und nüchtern wie bei den Junghegelianern und den Materialisten, vielmehr mit inbrünstiger, fast mystischer Sehnsucht. In anderen Ländern hatten verwandte Geister ähnliche Wege gefunden, keiner von ihnen wirkte so unmittelbar auf seine Umwelt, wie Kierkegaard auf Ibsen wirkte.

Ibsen

Henrik Ibsen (geb. 1828, gest. 1906) führte die Anklage-Poesie zum Siege. An die Stelle der herrschenden Religion setzte er die Andacht zum Individuum, das wilde Lachen über den Optimismus, die Anerkennung der Lebenslüge; und Individualismus, Pessimismus, das Recht auf Lüge widersprechen jeder abendländischen Religion. Das erste Werk, mit welchem Ibsen den ihm gebührenden Rang einnahm, das Schauspiel „Brand", ist vielleicht doch ein Bild von Kierkegaards Persönlichkeit; Ibsens Erklärung darüber ist beinahe mehr ein Zugeständnis als eine Ableugnung. Daher die vielen christlichen Motive, wenn auch der christelnde Schluß in das Schuldbuch des Theaterschriftstellers zu schreiben wäre. Das aber darf ruhig gesagt werden, daß Ibsen wohl die Kraft des „Alles oder Nichts" bewunderte, die Askese („Alles") des Pfarrers Brand aber ablehnte; er zeichnet es als grauenhaft, wie Brand konsequent christlich und unmenschlich gegen seine Mutter, gegen sein Weib auftritt. Antichristlich ist Ibsen

*) Man achte wohl darauf: der Dreitakt der Hegelschen Dialektik widersprach dem schroffen Zweitakte Kierkegaards; aber just der Scharfsinn Hegels hatte die Antithese „Alles" und „Nichts" so herausgearbeitet, daß höchstens für den Dialektiker ihre Überwindung möglich war, nicht für den unphilosophisch handelnden Menschen.

auch in „Peer Gynt“ und im Drama des Julianos Apostata — nicht ohne einige Kompromisse. Das Reich, das kommen soll, ist das dritte Reich, nach Überwindung des Christentums. Und in den modernen Dramen, die dann Ibsen zu einem der Beherrscher der deutschen Bühne gemacht haben, ist das Christentum und jede Religion wirklich schon dadurch überwunden, daß in den inneren Kämpfen der handelnden Personen die letzten Menschheitsfragen (Freiheit und Verantwortung) berührt werden, ohne daß die Religion anders als spöttisch bemüht würde. Das Neue ist, daß die Vertreter der Kirche nicht mehr tendenziös schlecht gemacht werden müssen, wie bei Molière, wie bei Voltaire, wie noch in Lessings „Nathan“, daß der Tiefstand dieser Leute vielmehr selbstverständlich ist; der Pfarrer Manders ist einfach blitzdumm und dabei ein herzensguter schädlicher Kerl. Ich will noch ein Beispiel geben, aus Ibsens Spätzeit, aus „Klein Eyolf“.

Natürlich wieder nur seinen „Gestalten“ in den Mund gelegt ist die gottlose Lebenshaltung Ibsens an einer wenig beachteten Stelle, im zweiten Akte. Das Kind ist ertrunken. Allmers kann es nicht fassen. „Das Leben, das Dasein — das Schicksal, das kann doch nicht alles ganz sinnlos sein.“ Und auf Astas leere Antwort auf solche Redensarten, man wisse darüber nichts Gewisses, sagt er: „Da hast du weiß Gott recht.“ Ibsen setzt jedes Wort mit Bedacht hin. Er macht sich über den feineren Egoisten Allmers ein wenig lustig, nicht so laut wie über den dummen und groben Egoisten Hjalmar Ekdal, aber doch. Allmers lenkt sich ja auch von seinem Schmerze ab durch Gedanken an sein Mittagessen; und er, der ein Buch über Verantwortung schreibt, weicht der eigenen Verantwortung aus. Er hadert mit dem Schicksal und sagt „weiß Gott“. Und gleich in der folgenden Szene wird das Kichern Ibsens über Allmers' Verhältnis zu seinem Gotte vernehmlicher. Er hat die ganz irdische, ihn aber an Ehrlichkeit und Gesundheit überragende Rita zur Atheistin gemacht, zur Zweiflerin; denn er wollte sie nicht „mit leeren Vorstellungen durchs Leben gehen lassen“. Jetzt, nach dem Tode des Kindes, träumt er, es sei gerettet, und lobpreist Gott dafür. „Es war im Schlaf“, meint er entschuldigend. Den irdischen Einfall, das Unrecht gegen das eigene Kind durch Liebe zu fremden Kindern zu sühnen, hat Rita; Allmers hißt nur die Flagge, die auf Halbmast stand.

Tolstoi

Bei Ibsen war die geistige Abstammung einfach genug festzustellen, die Überwindung von Hegels „Sowohl — Als-auch“ durch Kierkegaards auf die Spitze getriebene Forderung „Entweder — Oder“; bei Tolstoi ist die Genealogie nicht so einfach zu übersehen, weil Tolstoi kein so klarer Kopf war wie der Norweger, dafür — trotz seiner Tendenzschriftstellerei —

ein um so größerer Künstler.*) Ibsen schloß manchen Kompromiß mit dem Kunsthandwerk des Theaters, Tolstoi fand sich nur etwa mit dem Leben ab, immer widerwilliger, je älter er wurde. Er hat übrigens mehr in Schopenhauer gelesen als in Hegel; aber der Einfluß Hegels auf die westlich gerichteten Rebellen Rußlands, zu denen der theologische Dilettant Tolstoi denn doch auch gehörte, und erst recht, war zu groß, als daß er sich ihm hätte entziehen können; der Publizist Herzen, der Anarchist Bakunin und der tonangebende Kritiker Bjelinskij waren entschiedene Hegelianer, ins Russische übersetzt, und von ihnen holten sich die beiden Gegner Turgenjew und Tolstoi ihre philosophischen Schlagwörter, während sie die Muster ihrer Kunstübung in Frankreich fanden, Tolstoi bereits als vollendeter Naturalist.

Ich habe nicht Raum genug, die Entwicklung Tolstois an seinem Leben und an seinem dichterischen Schaffen zu verfolgen, obgleich es reizvoll wäre, die Selbstporträts aufzuzeigen, die er in vielen seiner Helden geschaffen hat; Rembrandt hat sich selbst nicht öfter gemalt und nicht sprechender. Auch auf eine Kritik deutscher, freisinniger Gottesgelehrter, die ihn zu einem von den ihren machen wollen, darf ich mich nicht einlassen; es würde zu weit führen. Nicht einmal den Weg kann ich nachschreiten, auf welchem der russische Graf sich aus einem Dandy im Stile von Lord Byron, aus einem Frauenjäger und Spieler, aus einem eleganten Offizier, dann endlich aus einem sehr glücklichen Familienvater und fleißigen Kindererzeuger in einen unchristlichen Frommen wandelte. Nur um den „Glauben" seiner Spätzeit ist es mir zu tun, über welchen so viel Wirres gesagt worden ist und welcher just durch diese Verwirrung auf Rußlands Befreiung mächtig gewirkt hat. Es wird gewöhnlich so dargestellt, als ob Tolstoi nach überaus weltlichen Jahrzehnten und nach kurzen zwei kirchengläubigen Jahren, überraschend in seine ganz individuelle Religion hineingesprungen wäre; wir werden gleich sehen, daß er sich treu geblieben, daß er gewissermaßen erst zu sich selber gekommen war. Ein Dichter, der einen Gott suchte, an welchen er eigentlich nicht glaubte.

Wie eine Versteinerung aus einem längst vergangenen Jahrhunderte ragt Graf Lew Nikolajewitsch Tolstoi mit seinem „Glauben" in unser Jahrhundert herein; und doch wieder ein ganz moderner Mensch, ein Bekenner, als Dichter nahe an die Ganzgroßen zu stellen, doch ein fast vorbildlicher Charakter durch die Wahrheit und Tapferkeit seiner Seelenkämpfe. Man tut ihm Unrecht, wenn man ihm einen groben Widerspruch zwischen seiner Lehre und seinem Leben zum Vorwurfe macht. Es spielen

*) Dostojewski scheint mir trotz seiner Genialität nicht hierher zu gehören; er hat, ein Psychologe über Balzac hinaus, mächtig auf die neue Psychologie der Moral gewirkt; in der Psychologie der Religion ist er ein Stockrusse geblieben.

da Dinge mit, über welche trotz aller Veröffentlichungen volle Klarheit nie zu ermitteln sein wird; Tolstoi war vielleicht nur zu schwach und zu gutmütig, vielleicht aber auch nur gesetzlich verhindert, Frau und Kinder zur Armut zu verurteilen, am Ende gar nicht so fest, daß er jede Form der Armut selbst auf sich genommen hätte. Er war ein Mensch, also ein Egoist, und blieb auch als Anarchist ein Ästhet. Man mag darüber lächeln, daß er sich selbst einbildete, mit ein bißchen Holzspalten, das ihm gesund war, sein Brot zu verdienen, und daß er solche Holzspalterei stolz in sein Tagebuch eintrug; gegen seine Wahrheitsliebe spricht das nicht. Zum Martyrium fehlte ihm nicht der Mut, nur das Talent; die Kirche exkommunizierte ihn, die Regierung ließ ihn laufen. Er wäre offenbar gern hingerichtet oder doch nach Sibirien verschickt worden.

Als politischer Führer hatte er, wie jetzt die Weltfremdheit der Bolschewiki beweist, einen ungeheuren Einfluß. (Wenn wir, nicht im Besitze einer russischen Seele, über das Wesen der Bolschewiki und über ihren Zusammenhang mit dem Entweder-Oder-Tolstoi auch nur ein armes Wort äußern dürfen.) Es fehlte nicht viel, und er wäre ein Religionsstifter geworden. Vielleicht der einzige unter den Vielzuvielen der letzten Jahrzehnte, wo es doch an Bemühungen zur Schaffung der Zukunftsreligion nicht fehlte, der das Zeug in sich hatte, ein Religionsstifter zu werden; nur daß er eine Religion nicht besaß, die er hätte lehren können. Aber durch den trotzigen und unbequemen Ernst seiner Opferbereitschaft schien er ein Mensch der guten alten Zeit; er besaß weder die theologische Leidenschaft des 16., noch den Religionshaß des 17., noch die Aufklärungssucht des 18., noch die materialistische und historische Stumpfheit des 19. Jahrhunderts; nur die Unklarheit des Erkenntnisdrangs aller dieser Epochen war in ihm wieder mächtig geworden und schien ihn erst recht zu einem Religionsstifter zu machen. Was er aber in heißem Bemühen erreichte, das war doch nur die Negation, eine Kritik der bestehenden Religion; und die Rechtgläubigen waren nicht zu tadeln, wenn sie ihn bekämpften; und weil er den neuen Freigeistern, die mit derselben Religion viel gründlicher fertig geworden waren, nur als Dichter noch etwas zu sagen hatte, nicht als Denker, so hatte er schließlich bloß an den Armen am Geiste ein kleines Publikum. Und an den Armen überhaupt, weil seine Religion in einer jähzornigen Menschenliebe bestand.

Darum war seine Wirkung auf die abendländische Kultur, wenn man von Rußland absieht, nur gering; bedeutend dagegen der Reiz seiner Persönlichkeit, eines Mannes, der alles geprüft und alles verworfen hat, und der dennoch oder eben darum immer wieder zu den toten religiösen Problemen zurückkehrt. Ein Gegenstück etwa zu seinem Zeitgenossen

Flaubert, der in dem wunderlichen Buche „Bouvard et Pécuchet" ebenfalls alles geprüft und alles verworfen hatte, um in einem bittern Skeptizismus des Lebens zu enden, in einem Ekel vor der Menschheit, während Tolstoi sich schöner und unlogischer in einen liebevollen Glauben an die Menschheit rettete.

Aus dem Briefwechsel

Die Entwicklung von Tolstois Persönlichkeit ist besser als aus seinen Schriften, die die Hinterhältigkeit aller Pädagogik haben, die ganz ehrlich geschrieben sind, aber doch nur ehrlich für die Öffentlichkeit geschrieben — die Entwicklung Tolstois ist besser zu studieren aus seinem Briefwechsel und aus seinen Tagebüchern. Zunächst aus seinem Briefwechsel mit seiner Base, der Hofdame Gräfin Alexandra Andrejewna Tolstoi. Für das Verständnis dieser Briefe, die deutsch als erster Band der Tolstoi-Bibliothek (herausgegeben von Ludwig Berndl) erschienen sind, sind die Erinnerungen der Gräfin wertvoll; gerade weil sie, übrigens ein prächtiger Mensch und auch geistig ihrem Neffen verwandt, streng auf dem Boden ihrer Kirche steht, an den Teufel glaubt und den berühmten Schriftsteller so gern bekehren möchte, ist ihren Aussagen über Tolstois Unglauben unbedingt zu trauen; der Briefwechsel dreht sich denn auch sehr oft um die Wahrheit der christlichen, der orthodoxen Religion. Von der Gräfin erfahren wir, daß Tolstoi lange Zeit seinen Kinderglauben bewahrte, daß er dann wie durch ein Fenster, das sich in seiner Seele geöffnet hatte, Gott sah und daneben nichts mehr brauchte, daß er in Jesus Christus dann nur den ersten aller Sittenlehrer erblickte, seine Göttlichkeit und sein Erlöseramt leugnete; den Mittler lehnte er noch schroffer ab, weil ihm der Gedanke, seine Sünden durch einen anderen abbüßen zu lassen, als eine Gotteslästerung erschien. Die Gräfin sah in Tolstoi (sie zitiert das Bild als eine boshafte Äußerung von Turgenjew) einen Elefanten, den man in einem Blumengarten umhergehen läßt und der dort ahnungslos die schönsten Blumen zertrampelt. Der Briefwechsel dauert ungefähr von dem dreißigsten Lebensjahre Tolstois bis kurz vor dem Tode der Gräfin; aber eben der religiöse Gegensatz hat aus einer innigen und hohen Freundschaft in den letzten Jahren zu einer Entfremdung geführt, die nicht mehr zu heilen ist. „Wir haben verschiedene Wege; aber unsere Wege kreuzen sich bisweilen."

Schon 1858 äußert er sich über die unbedingte Naturnotwendigkeit in der Natur. „Une brute, werden Sie sagen. Une brute ist aber Glück und Schönheit und Harmonie mit der ganzen Welt. Der Baum stirbt ruhig, ehrlich und schön. Schön, weil er nicht lügt, weil er nicht grimassiert, nichts fürchtet und nichts bedauert ... Erzählen Sie nichts davon, daß ich solch ein Atheist bin."

Ostern 1859. „Ich kann Fastenspeisen essen mein Leben lang, ich kann in meinem Zimmer beten, auch den ganzen Tag, kann im Evangelium lesen und eine Zeitlang denken, daß das wichtig ist; aber in die Kirche zu gehen, in der Kirche zu stehen, den nicht verstandenen und unverständlichen Gebeten zuzuhören, auf den Popen zu schauen und auf das ganze gemischte Volk ringsum, das ist mir unmöglich." Da die Gräfin darauf mit Klagen antwortet, sendet ihr Tolstoi erst recht sein Glaubensbekenntnis. Die Überzeugung eines Menschen — nicht diejenige, von der er spricht, sondern diejenige, die er durch sein ganzes Leben erwirbt — sei einem anderen Menschen nur schwer begreiflich zu machen. Als Kind habe er feurig, sentimental und gedankenlos geglaubt; von seinem vierzehnten Jahre etwa habe er es für ein Verdienst gehalten, die Religion zu zerstören, für die in seinen Theorien kein Platz mehr war; was er dann in seiner Militärzeit, ungefähr um sein fünfundzwanzigstes Jahr herum, hinzufand, werde immer seine Überzeugung bleiben. „Ich entdeckte, daß es eine Unsterblichkeit gibt und daß man für andere leben muß, um glücklich zu sein." Er bemerkte die Ähnlichkeit dieser Ideen mit der christlichen Religion, suchte aber in den Evangelien vergebens nach Gott, Erlöser oder Sakramenten. Er habe seit dieser Zeit trotz aller Sehnsucht danach keine Religion und glaube nicht. „Außerdem macht bei mir das Leben die Religion und nicht die Religion das Leben." (Man sieht, Tolstoi ist darin radikaler als Deisten und Aufklärer, daß er überhaupt nichts mehr glauben möchte; aber inbrünstig wie nur ein gläubiger Pietist hängt er seine Seele an Jesus Christus, den er doch wieder als Gott und Erlöser ablehnt; man könnte ihn einen naturalistischen Pietisten nennen.)

Zwei Jahre später scherzt Tolstoi darüber, daß die Gräfin ihn immer für einen Gottesleugner halte, während er doch dem Popen befehle, wie er den Kindern das Evangelium auszulegen habe; Tolstoi ist inzwischen auf seinem Gute der Gründer einer freien Schule geworden und hat sich der Erziehung gewidmet. Er glaubt die Menschen nicht mehr zu lieben, er glaubt sie nur noch zu bedauern. Er ist ganz sicher kein Christ mehr, aber er läßt die Kinder in einem Christentum seiner eigenen Mache unterrichten. Im Interesse der Kinder sucht er sich einzureden, daß er eine unsterbliche Seele habe und an Gott glaube; denn er will kein Aufklärer sein, will die Kinder nicht bloß vernunftgemäß erziehen; in den Kindern sei noch etwas anderes als Vernunft.

Inzwischen ist Tolstoi durch seine beiden großen Romane berühmt geworden, ein Stolz Rußlands. Das befriedigt ihn nicht; er hat (im Gegensatze zu Flaubert) keinen künstlerischen Ehrgeiz, nicht einmal die Sorgfalt des Sprachkünstlers. Dazu ist er mit den russischen Verhältnissen

unzufrieden und denkt an eine Auswanderung nach England. Seine pädagogischen Erfolge haben ihn nicht befriedigt. Die Großen möchte er jetzt erziehen, das ganze Volk, die Menschheit. Wenn er nur mit sich selbst über das Ziel einig wäre! Er ist achtundvierzig Jahre alt, da er sich mit neuem Eifer auf philosophische und religiöse Studien wirft, nicht um etwas darüber zu veröffentlichen, nur um sich zur Klarheit durchzuringen. Die Gräfin sagt ihm einmal sehr hübsch, sie wisse nicht, woran er nicht glaube. Darauf erwidert er (April 1876) mit einem verzweifelten und schönen Geständnisse seiner Unklarheit. „So sonderbar und schrecklich es klingen mag (man übersehe nicht, daß er diese Worte rücksichtsvoll an eine sehr fromme Dame schreibt, die er herzlich lieb hat), ich glaube an nichts von alledem, was die Religion lehrt; und zugleich hasse und verachte ich nicht nur den Unglauben, sondern sehe sogar keine Möglichkeit, ohne Glauben zu leben, geschweige zu sterben ... Ich mit meinen Forderungen der Vernunft und mit den Antworten, welche die christliche Religion gibt, befinde mich in der Lage zweier Hände, die sich falten möchten, deren Finger sich aber gegeneinander stemmen." Er möchte sich wie ein Ertrinkender an die Religion anklammern, aber er versinkt mit dem Brette, kann sich zur Not nur ohne das Brett über Wasser halten. (Wir überspringen eine kurze entscheidende Zeit). Tolstoi ist fünfzig Jahre alt und glaubt immer noch ein Gleichgesinnter der frommen Gräfin zu sein, nur darum, weil auch ihm die Religion oder doch das religiöse Bedürfnis eine Sache von äußerster Wichtigkeit ist. Er gehört nicht zu den Spöttern, nicht einmal zu den Rationalisten; er lebt in der Selbsttäuschung, daß er ein metaphysisches Bedürfnis habe, aber er hat nur das religiöse Bedürfnis des einfachen Mannes, ohne dessen Einfalt des Glaubens. Da muß es endlich (seit Februar 1880) zu einer letzten gründlichen, selbstverständlich ehrlichen, zuletzt beinahe gröblichen Auseinandersetzung mit der alten Freundin kommen. Zartfühlend beginnt er damit, den strammen Kirchenglauben der Gräfin begreifen und schätzen zu wollen; seinen Kindern möchte er wünschen, Kirchengläubige zu sein, nicht Ungläubige, wie er einer war. Er versteht eine abergläubische Bäuerin, weniger vielleicht eine gebildete Frau, wie die Gräfin; vielleicht kann da ein denkender Mann eine denkende Frau nicht ganz verstehen. „Sehen Sie zu, ob das Eis, über das Sie schreiten, stark genug ist; ob Sie nicht versuchen sollen, es durchzuschlagen. Wenn das Eis bricht, ist es besser, auf festem Land zu stehen." Die Gräfin habe ihn weder zu belehren noch auszufragen. „Niemand kann sagen, woran er glaubt. Sie haben es nur darum sagen können, weil Sie wiederholt haben, was die Kirche sagt." Was ihm Christus sei? Wer das aussprechen wolle, der sage eine Gotteslästerung, eine Lüge, eine Dummheit.

Zwei Jahre später: „Um Christi willen, bekehren Sie mich nicht, bedauern Sie mich nicht. Ich habe schon zu oft erfahren, daß gerade diejenigen, die aus der Liebe zu Christus eine Profession machen, die Eintracht in seinem Namen verletzen.“ Und wieder: „Bitte, bekehren Sie mich nicht zum christlichen Glauben.“ Er wolle damit sagen, sie möchte ihm keine Unannehmlichkeiten machen. Auch für ihn gebe es etwas Heiliges. Ihre Bekehrungssucht sei für ihn schmerzlich und beleidigend.

Endlich im Sommer 1887 wird es ganz klar, daß die Wege der beiden Freunde auseinandergehen, daß sie einander nur noch Lebewohl und Glückliche Reise wünschen können. Er sei der Duldsamere von beiden. Wie denn auch die Christen den Islam für eine Lüge erklären, der Islam jedoch die Lehre Christi zu schätzen wisse. Noch einmal kommt er mit seinem alten Einwurf: es sei gotteslästerlich zu glauben, Gott, der Gott der Liebe und der Gnade, habe ihn nur durch Opferung seines Sohnes erlösen können. Von da ab begegnen sich die beiden Freunde nur noch, wenn es gilt, an einem weltlichen Opfer des russischen Despotismus praktisches Christentum zu üben.

Tolstoi war kein Heuchler, obgleich er in diesem Briefwechsel mit einer gewissen Herzenshöflichkeit die christelnde Sprache seiner Freundin noch etwas kirchlicher redet, als ihm natürlich war. Mit dem Unsterblichkeitsglauben spielt er nur, wie Goethe; seinen Gott sucht er ernsthaft, etwas anders als Goethe. „Goethe liebe ich gar nicht,“ schreibt er an die Gräfin (1891); „ich mag sein selbstbewußtes Heidentum nicht.“ In dem Beiworte liegt der Unterschied. Tolstoi war trotz seiner erbaulichen Schriften ebenfalls ein Heide, denn er war kein Christ, er wollte nicht Christ heißen. Nur war sein Heidentum nicht selbstbewußt, nicht klar; Tolstoi liebte Goethes Klarheit nicht, weil er sie nicht besaß. Die Gottlosigkeit Goethes war abendländisch; Tolstoi gehörte der orientalischen Welt an, der Traumwelt des Morgenlandes.

Als alter Herr liebte er überhaupt nicht mehr, was er nicht besaß. Ich will es ganz rücksichtslos aussprechen: nicht nur sein Poltern gegen alle Erotik, sondern auch seine heftigen Ausbrüche gegen alle Kunst, gegen Shakespeare und Beethoven, dürften nebenbei einfach aus dem groben Sprichworte von der alten Betschwester zu erklären sein; so deute ich mir nämlich die merkwürdige Selbstanklage (S. 120): „Fürchte, daß mich das Thema Kunst, besonders in letzter Zeit, aus persönlichen, egoistischen, schlechten Gründen beschäftigt hat. Je m'entends.“ Es wäre nicht schön, aber es wäre menschlich, wenn Tolstoi zum Schöpfer Himmels und der Erde geflüchtet wäre, als er keine Kinder und keine Kunstwerke mehr hervorbringen konnte. Kein Mensch ist durch irgendeine abstrakte

Moral dazu verpflichtet, eine neidlose Freude an der Schaffenskraft einer neuen Jugend zu empfinden. Tolstoi ist uns kein Heiliger, aber er bleibt uns dennoch, der er war. Ich bedaure nur, daß das „Tagebuch", das für seine Stellung zur Religion noch aufschlußreicher ist als der Briefwechsel mit der Base Alexandra, vorerst (in der deutschen Ausgabe) nur in dem Bande vorliegt, der die Aufzeichnungen des Greises umfaßt, von 1895 bis 1899. Der Verfasser ist so ehrlich, wie ein berühmter Schriftsteller nur irgend sein kann; aber man wird das Gefühl nicht los, er trage da nur seine, der ganzen Welt schon bekannte, Religionsphilosophie vor, er sei nur selten imstande, wie einst, die augenblickliche Stimmung in Worte zu fassen. Er ist wie hypnotisiert durch sein vergangenes Lebenswerk. Was früher ein Kampf des Gottsuchers mit der Weltlust gewesen war, ist fast nur noch ein peinigender Kampf des Denkers mit dem sprachlichen Ausdrucke. Und Tolstoi fühlt das, „er fühlt, daß er abstirbt, und weiß sich dort, wo er sein neues Leben leben wird, noch nicht." Sein Glaubensbekenntnis ist wirr; er steht außerhalb der Kirche, selbstverständlich, doch er steht auch außerhalb der Christenheit und außerhalb der Gemeinschaft der Kinder Gottes. Der Religionsstifter weiß nicht, was sein Gott ist. Ich will mich darauf beschränken, nach dem Tagebuche zu berichten, wie dieser letzte ehrliche Evangelist herumtastet und herumstottert, da er seinen Gott zu begreifen sucht. Es wird sich wohl ergeben, daß Tolstoi ein gottloser Mystiker war, aber nicht bewußt genug, um auf den Gottesnamen zu verzichten.

Tagebuch

„Gott ist das Verlangen nach dem Wohle alles Lebendigen; aber dieses Verlangen, das in mir ist, kann unmöglich Gott selber sein; es kann nur eine seiner Offenbarungen sein." (Es wäre mir ein leichtes, diesen scheinbaren Gedanken auf die hübsche Tautologie zurückzuführen: das All ist das All.)

Daß Gott die Welt erschaffen habe, ist ein absurder Aberglaube; Gott lebt durch den Menschen, der nicht tierisch lebt. Gebet ist wirkungslos, ist nur ein gehobener Seelenzustand. „Man wendet sich im Gebet an einen persönlichen Gott, nicht weil Gott ein persönliches Wesen ist — ich weiß sogar bestimmt, daß er das nicht ist —, sondern weil das Ich ein persönliches Wesen ist. Durch eine grüne Glasscheibe sehe ich alles grün" (S. 61).

Die Quelle alles Übels ist, an die Vernunft nicht zu glauben; und dieses Mißtrauen gegen die Vernunft wird hervorgerufen durch den Unterricht im Glaubenstrug, zu dem wir von Kind auf angehalten werden. „Glaube an ein Wunder, und alles Vertrauen, das man in die Vernunft haben kann, hört plötzlich auf." Und doch ist der Mensch ein Werkzeug, mit dem nicht der Mensch selbst arbeitet, sondern Gott; der Mensch hat nur die Aufgabe, sich in Ordnung zu halten, wie ein Beil, das sich immer rein

und scharf zu erhalten hätte.*) Nur daß dieser Gott kein persönliches Wesen ist, wir uns ihn aber, wenn wir seine Einzigkeit nicht aufgeben wollen, persönlich vorstellen. Hier liegt die Wurzel des Anthropomorphismus.

Auch der strengste Agnostiker bekennt Gott, wenn er nicht leugnet, daß das Leben einen Sinn habe. (Wenn aber diese Frage falsch gestellt ist, wie die Frage nach dem Dasein Gottes? Was dann? Tolstoi redet vom Sinne des Lebens gläubig wie ein Dogmatiker.) Ein solches Bekenntnis des Agnostikers ist viel stärker als der Glaube an einen Weltschöpfer und was sonst die Autorität der Bibel und andere Autoritäten an dummen und sogar verruchten Absurditäten zu glauben vorschreibt. Gott offenbart sich im Leben. Plötzlich einmal, im Sommer 1897, hat Tolstoi das deutliche Gefühl von Gott: daß er in Gott sei; das Gefühl sei sehr lebhaft gewesen, er könne es aber nur schrecklich schlecht und unklar ausdrücken. Er glaubt nicht an den Weltschöpfer des Alten Testaments, auch nicht an den Gottessohn des Neuen Testaments, und gelte darum für einen Gottesleugner; er glaube an das All-Eine, an den Urquell alles Daseins. Die positive Religion, die die Leute vor einem Heiligenbilde auf den Knien rutschen läßt, flößt ihm Entsetzen ein. „Wenn man die Menschen so weit bringen konnte, dann gibt es keinen Betrug, dem sie nicht erliegen.“ Christus ist ein Mythos; eine Hauptursache des Übels ist der unserer christlichen Welt eingeimpfte Glaube an den ungeschlachten Judengott, der persönlich ist (S. 255). „Wie müßte sich Gott, wenn es einen Gott gäbe, zu dem man beten könnte, Bitten gegenüber verhalten? So wie sich ein Hauswirt verhalten müßte, zu dem die Hausbewohner in einem Hause mit Wasserleitung kommen und um Wasser bitten würden. Ihr müßt nur den Hahn aufdrehen“ (S. 257).

Es ist rührend, an vielen Stellen des Tagebuches zu lesen, wie Tolstoi das Erlöschen seiner körperlichen und geistigen Kräfte beobachtet und sich — bald tapfer, bald wehleidig — auf den Tod vorbereitet; es ist aber zugleich belehrend, daß in seiner Lebensphilosophie wie in seiner besten Todbereitschaft seine persönliche Religion ihm nicht mehr bedeutet als der Kirchenglaube der Menge; wenn er (S. 148) sich nach einem Trost im Kummer umschaut, so fällt ihm sein Gott gar nicht erst ein. Und hierin unterscheiden sich denn doch die religiösen Schriften, die er etwa um die gleiche Zeit herausgegeben hat, von dem Tagebuche. Tolstoi wird nirgends geradezu unehrlich; aber er schlägt einen priesterlichen Ton an und unter-

*) Tolstoi hat dieses Bild oft gebraucht, mit immer neuen Abänderungen. „Wir haben Gottes Geist; aber wir benützen seinen Geist, um uns selbst zu dienen, und verwenden so das Beil zum Zuspitzen des Beilstiels.“

drückt die Blasphemien, zu denen er im Tagebuche durch sein Nachdenken verführt worden ist. Er denkt für die armen Russen nicht ganz so frei wie für sich selber. Ich gebe einige Proben aus seiner Abhandlung über die Religion und aus den Gedanken über Gott; beide Aufsätze sind im ersten Bande von Tolstois „Religiös-ethischen Flugschriften" (Verlag von Eugen Diederichs) zu finden.

Religion

Tolstoi teilt nicht die Meinung der ganzen befreiten Welt, daß die Religion sich nämlich überlebt habe, daß die Zeit des Positivismus angebrochen sei; nach seiner Meinung ist die wahre Religion, im Einklang mit der Vernunft, die Beziehung des einzelnen Menschen zum Unendlichen. Alle geschichtlichen Religionen, besonders aber die der christlichen Kirche, waren Fälschungen; aus Empörung darüber will unsere Zeit gar nichts mehr glauben. Die Ruchlosigkeit der Priester war zu arg, die Unterwürfigkeit des Volkes zu schrecklich. Wenn irgendein gewöhnlicher Unternehmer heute einen Teich mit Menschenblut füllen wollte, damit reiche Leute darin baden könnten, so wäre das ohne despotische Mittel auszuführen; man müßte nur die Armen durch Hunger zur Hergabe ihres Blutes zwingen, die Gelehrten veranlassen, den Nutzen der Sache zu beweisen, und die Geistlichkeit einladen, den Teich kirchlich einzuweihen. Wie selbstverständlich gelangt Tolstoi so aus der Religion zur Politik, zu der alten Lehre der Wiedertäufer, die sich heute ungefähr mit dem Anarchismus deckt: ein glückseliges Dasein ohne Staat und ohne Krieg. Weitere Angriffe richten sich gegen alle Philosophen: von Bacon bis Nietzsche. Unsere ganze Kultur befinde sich unter der Suggestion einer lügenhaften Wissenschaft und einer lügenhaften Religion; besonders die Dogmen der sogenannten christlichen Religion werden in der härtesten Weise verworfen. Daneben aber gebe es eine wahre Religion. Man wird an die Bemühungen erinnert, mit denen Locke genau zweihundert Jahre vorher die gemeinsamen Grundlagen einer vernünftigen Uroffenbarung suchte, wenn Tolstoi die gemeinsamen Fundamente des Christentums, des Judentums und des Islam, des Brahmaismus, des Buddhismus und des Taoismus für die wahre Religion erklärt. (Daß die Buddhisten eigentlich Atheisten waren, tue nichts zur Sache; auch ihnen war das Eingehen in Nirwana eine Versenkung in den Urquell, also in Gott.) Man solle nicht sagen, das Gemeinsame aller dieser Lehren sei eher Weisheit als Religion; Unvernünftigkeit gehöre nicht zur Religion: wir sind nur „so daran gewöhnt worden, einzig und allein faule Äpfel zu kennen, daß wir nicht mehr wissen, wie ein gesunder Apfel schmeckt und bekömmt. Es ist schwer, in solcher Zeit nicht entweder dem Aberglauben oder dem absoluten Zweifel zu verfallen; der wahrhaft religiöse Mensch findet aber den Ausweg."

Diese Abhandlung über die Religion ist eigentlich ein politisches Manifest und wird (wenigstens in der deutschen Ausgabe) durch einen schönen Aufruf zur Gewissensfreiheit ergänzt. Fast unpolitisch, soweit das für Tolstoi möglich war, sind dagegen die „Gedanken über Gott", Aphorismen, die Tolstoi vielleicht gar nicht selbst gesammelt hat, in denen der gottlose Gottsucher mit dem Unbekannten ringt, von dem er sich abhängig fühlt wie ein Säugling von der Mutter; Bilder, Gleichnisse in Fülle, und dennoch (oder: und darum) keine Klarheit.

Gott

Gott ist, aber ich kenne ihn nicht, ich kenne nur die Richtung zu ihm; ich verliere die Richtung, ich entferne mich von ihm, wenn ich mir einzubilden versuche, daß ich ihn erkenne. Sage mir, was das Leben ist, und ich werde dir sagen, was Gott ist. Der Weltschöpfer ist er nicht. Der Zweifel an seinem Dasein ist nicht schädlich. Zu Gott muß man wider seinen Willen getrieben werden; wie wenn einer ein bestimmtes Weib nicht heiraten will, aber nicht anders kann. Gott ist die Liebe und ist so unerklärlich wie die Liebe. „Ihr sagt, daß ich Gott nicht anzuerkennen scheine. Das ist ein Mißverständnis. Ich erkenne nichts außer Gott an." Und wieder könnte ich leicht zeigen, daß hinter diesem mystischen Pantheismus, bei welchem Tolstoi sich zu beruhigen scheint, nichts als die niedliche Tautologie steckt: das All ist das All.

Ich kenne die russische Seele nicht, die sogenannte Volksseele. Ich kann es darum nur als eine Vermutung aussprechen, nicht begründen, daß der unklar pazifistische Kommunismus, den Tolstoi — wie die französische Romantik — für die wahre Religion Jesu hielt, in der neuesten russischen Revolution nachgewirkt hat, in der der Meistforderer, der Bolschewiki. Die deutsche „Revolution" von 1918, eher ein Zusammenbruch als eine bewußte politische Tat, richtete sich nicht gegen die Schöpfung Bismarcks, nicht also gegen die endliche Zusammenraffung Deutschlands zur Einheit, nur gegen den Theaterbau Wilhelms; die russische Revolution machte dem Cäsaropapismus in Rußland ein Ende.

Der Terror, der sich jetzt Bolschewismus nennt, ist immer geneigt, den lieben Gott „abzuschaffen" oder — weil doch ein Gedankending nicht einfach vernichtet werden kann — die Bekenner des Gottes umzubringen. In der französischen Schreckenszeit sind eine Zeitlang, bevor nämlich der Theist Robespierre über Hébert siegte, viele Leute hingerichtet worden, nur weil sie Christen oder überhaupt gottgläubig waren. Einer der theoretischen Väter des Bolschewismus, der rücksichtslos konsequente Bakunin, hat denn auch gesagt, die Existenz Gottes sei unvereinbar mit dem Glücke, mit der Würde, mit der Vernunft, der Moral und der Freiheit der Menschen.

Die deutsche Revolution von 1918 war nicht so konsequent. Im Wahlkampfe wenigstens gaben die Sozialdemokraten und die Demokraten um die Wette Erklärungen darüber ab, daß sie dem Volk die Religion erhalten wollten. Sogar die alte, feige oder vorsichtige Regel schien vergessen: Religion sei Privatsache. Denn Sozialismus ist in seinem Wesen dem Individualismus feindlich, so nahe in den führenden Geistern der Gegenwart Sozialismus und Individualismus beieinander wohnen. In dieser Frage sind wir alle noch oder wieder „Zerrissene", wie die führenden Männer des jungen Europa, von denen wir alle herkommen. Ich erinnere wieder daran, wie sogar ein so ganzer Mann wie Vischer vor fünfzig Jahren in seiner schönen und doch unglücklichen (weil politischen) Kritik von Straußens „Altem und neuem Glauben" offen die Partie der „Halben" ergriff; dem „Volke" sollte etwas Religion erhalten bleiben. Liebe zum Volke war da, aber kein Vertrauen.

Multatuli

Als einer der leidenschaftlichsten und glühendsten Sprecher der Anklagedichtung, deren Kopf und Herz bisher durch den Norweger Ibsen und den Russen Tolstoi zu Worte gekommen sind, darf auch der Holländer Multatuli nicht unerwähnt bleiben, der ein guter Europäer war, wenn er auch die Eindrücke, die ihm den Aufschrei erpreßten, in Ostasien erlebt hatte, als Kommis einer nichtswürdigen Kolonialwirtschaft. Unchristlich-menschlich war auch sein einprägsamstes Buch, der Roman „Max Havelaar"; ungefähr auf dem vormärzlichen Standpunkte; aber Multatuli ist viel freier als Feuerbach oder das junge Deutschland: nur Narr, nur Dichter. Seinen vollen Radikalismus in religiösen Fragen muß man jedoch an versteckteren Stellen aufsuchen. Ich denke da an die Gedanken und Geschichten, die er (eigentlich Eduard Douwes Dekker, geb. 1820, gest. 1887) im Jahre 1861 unter dem Titel „Minnebrieven" herausgab, denke zunächst an die „Urgeschichte der Autorität". Alle Macht sei aus Gott. Wer Macht nötig habe, mache sich einen Gott. Die Zahl der Götter sei so groß wie die Zahl der Begierden. Bei jeder neuen Begierde ein neuer Gott. „Eine Dienstmagd ging aus mit den Kindern ihres Herrn. Sie erhielt den Befehl, sie gut zu bewachen. Aber siehe, die Kinder waren ungehorsam und liefen fort, so daß ihre Aufsicht umsonst und ihre Sorge eitel war. Darauf schuf sie aus Nichts einen schwarzen Hund, der jedes Kind beißen sollte, das nicht in ihrer Nähe bliebe. Und die Kinder waren in Furcht vor diesem Hund, und wurden sehr gehorsam und blieben bei ihr. In der Überlegung ihres Herzens sahe sie den Gott an, den sie gemacht hatte, und siehe, er war sehr gut. Doch die Kinder wurden wahnsinnig aus Furcht vor diesem Hund. Und das sind sie geblieben bis auf den heutigen Tag." Tragischer, aber ebenso gottlos wie die Geschichte von Putois, die Anatole France erfunden hat (vgl. S. 136).

In der Allegorie stecken geblieben ist die folgende Geschichte von dem Reisenden, der seine Schätze von einem ganzen Heere gegen die Räuber bewachen ließ. Diese werden geschlagen. Einem vorsichtigeren Räuber gibt dann ein Einsiedler den Rat, dem Reisenden einen bestimmten Strick um den Hals zu werfen; der werde dann seinen Knechten befehlen, sich zur Erde niederzubeugen und alles herzugeben. „Und es geschah also, wie der heilige Mann gesagt hatte. Doch der Reisende und seine Gesellen befanden sich sehr schlecht dabei. Dieser Strick hieß Glaube, und er hat seine Macht behalten bis auf den heutigen Tag." Man sieht: so gotteslästerisch, wie das Geschäft der holländischen Kompagnie auf Java, so blasphemisch waren diese Gedanken und Geschichten des rebellischen Beamten; man halte dagegen die Machtanbetung, mit welcher die Tagesgröße Tagore-Rabindranath seine indischen Landsleute zur Unterwerfung unter die Vorsehung und unter England mahnt. Multatuli ist ebenso ein echter Held und ein Befreier, wie Tagore nur ein Theaterfechter ist und ein Machtanbeter — im fernen Asien; aber sogar Multatuli ist „zerrissen" durch den Zwiespalt zwischen Sozialismus und Individualismus in seiner scheinbar einen Seele. Soll ich nun den jüngsten starken Rebellen, den internationalsten Deutschen, soll ich Friedrich Nietzsche ebenfalls zu den „Zerrissenen" rechnen?

Nietzsche

Für den Entschluß, Friedrich Nietzsche, den Umwerter aller Werte, den Antichrist, an die starken Ausländer zu reihen, deren Einfluß wir erfahren haben, will ich mich nicht auf die Torheit berufen, mit der sich der stolze Mann — sich selbst einmal untreu — seiner polnischen Abstammung zu rühmen pflegte. Da ist fast nur Familienlegende. Darauf darf aber hingewiesen werden, daß Nietzsche in seinem Stil von den raffiniertesten französischen Aphoristikern herkam, in seiner sprunghaften Erkenntniskritik von dem trotzig internationalen Schopenhauer, in seiner Revolution gegen die alte Kultur von Ibsen, und daß er — als er erst die „Krankheit" Richard Wagner überwunden hatte — den Begriff des „guten Europäers"*) prägte, des Übermenschen, der über Nation steht und über Religion.

J. Burckhardt

Zwischen Feuerbach und Nietzsche steht noch, ein Antichrist wie sie, aber abgeklärter und eigentlich gar nicht angriffslustig, nur noch Beobachter und Deuter, Jakob Burckhardt (1818—1897), der nichts als Historiker

*) Auch darauf hätte ich mich berufen können, daß Nietzsche, von den Philosophieprofessoren totgeschwiegen, erst von dem internationalen Dänen Georg Brandes — auch einem persönlichen Feinde Gottes und seiner Heiligen — „entdeckt" wurde. Daß der gute Europäer Nietzsche nachher im Weltkriege zum grundlegenden Vertreter deutscher Überheblichkeit gemacht wurde, das lag nur an einer verkehrten Auslegung seines Schlagwortes „Wille zur Macht" (das er nur psychologisch gemeint hatte, nicht politisch) und an der ungeheuern Verbreitung des „Zarathustra", den eine Buchhändlerspekulation in die Schützengräben geworfen hatte.

sein wollte. Feuerbach hat ihn beeinflußt wie den schweizerischen Dichter Gottfried Keller; doch Burckhardt wieder hat, in noch stärkerem Maße, den jungen und noch unreifen Nietzsche beeinflußt, der als Professor der Philologie mit Hingebung und Begeisterung Burckhardts Kolleg über das Studium der Geschichte hörte, das später unter dem Titel „Weltgeschichtliche Betrachtungen" herausgegeben worden ist.

Burckhardt war kein „Fachmann", der sich in seiner Jugend von einem älteren und berühmteren Fachmann ein erfolgversprechendes Wissensgebiet zuweisen läßt und es dann bis an sein Lebensende sorgsam beackert und ausbeutet; es war kein Zufall, daß er der Geschichtschreiber der beiden Zeitepochen wurde, in denen Theologie stumm war: die Kultur der Griechen war frei von jeder Art von Theologie, und die Kultur der Renaissance war dadurch ausgezeichnet, daß sie zum ersten Male bewußt die Befreiung von der christlichen Theologie in Angriff nahm. Der Philosoph, dem Burckhardt zumeist folgte, war Schopenhauer, und darum verhielt er sich gegen seinen jungen Kollegen und Schüler Nietzsche immer höflich und leise ironisch, als dieser mit seinen eigenen Verwegenheiten hervorzutreten begann; Nietzsches Liebeswerben um Burckhardt war vergeblich, obgleich beide über Griechentum und Christentum kaum verschieden dachten. Burckhardt hatte nicht alle Anschauungen Schopenhauers übernommen; er hätte sonst nicht den schönen Irrtum begehen können, überall den Gesetzmäßigkeiten der Weltgeschichte nachzuspüren; darin aber blieb Burckhardt ein getreuer Anhänger Schopenhauers, daß er über die Menschennatur pessimistisch urteilte und der Religion, insbesondere dem Christentum, keine günstige Wirkung auf die Sittlichkeit zuerkannte. In seinem Kolleg über das Studium der Geschichte spricht er einmal davon, wie die Kultur sich vom Kirchenglauben befreit habe; da sagt er: „Die Religionen stützen sich in ihren späteren Zeiten gern auf die Moralen als ihre angeblichen Töchter; allein dagegen erhebt sich sowohl theoretisch die Doktrin einer vom Christentum unabhängigen, rein auf die innere Stimme begründeten Sittlichkeit, als auch praktisch die Tatsache, daß im großen und ganzen die heutige Pflichtübung enorm viel mehr vom Ehrgefühl und vom eigentlichen Pflichtgefühl im engeren Sinne, als von der Religion bestimmt wird. Deutliche Anfänge hiervon treten seit der Renaissance zutage. Das künstliche Neupflanzen von Christentum zum Zwecke der guten Aufführung aber war immer völlig vergeblich." Diese Sätze haben nicht die hinreißende dichterische Kraft von Nietzsches Aphorismen; aber sie entziehen mit ruhiger Rücksichtslosigkeit den neueren Religionsrettungen die beliebte Berufung auf die Moral und hätten dem alten Gerede ein Ende machen können, dem Volke wenigstens müßte die Religion erhalten werden. Bei dem

„künstlichen Neupflanzen von Christentum" dachte Burckhardt wahrscheinlich an den liberalen Protestantismus (auch den von Basel), an die Nachfolger von Schleiermacher; uns klingen die Sätze heute so, als wären sie mit ihrer Spitze unmittelbar gegen die Unwahrheit des Euckenschen Christentums gerichtet. Als wäre da der weit ältere und reifere Burckhardt ein Schüler des jungen Nietzsche gewesen.

Nietzsche

Im Jahre 1886, noch in der Vollkraft seines bohrenden Geistes, hat Nietzsche die Schrift herausgegeben und als das „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft" bezeichnet, die schon im Titel und dann in einigen Stücken das Ganze seiner neuen Lehre bringt, natürlich auch sein Antichristentum, das womöglich noch stärker war als sein Atheismus. Die zum geflügelten Worte gewordene Überschrift „Jenseits von Gut und Böse" wäre weniger mißverstanden worden, wenn er das altbekannte Fremdwort nicht vermieden, wenn der Immoralist gesagt hätte „Jenseits von jeglicher Moral". Von den Vorurteilen der Philosophen ist da zunächst die Rede: daß die Falschheit eines Urteils noch kein Einwand gegen dieses Urteil sei, daß die Unwahrheit lebensfördernd sein könne. Dann wird aber doch die Wahrheit gesucht, die des wahrhaft freien Geistes, oft mit der verletzenden Redlichkeit eines Kynikers. Und eine solche Methode im dritten Hauptstück auf die Ergründung des religiösen Wesens angewandt. Als Philologe ist Nietzsche so kritisch, daß ihm die Bibel, die Zusammenleimung des Alten und des Neuen Testaments zu Einem Buche, als die größte Verwegenheit erscheint, die Europa auf dem Gewissen hat. Als Schüler Schopenhauers, der er immer noch bei aller Empörung gegen den Meister geblieben ist, glaubt er den Theismus gar nicht mehr ernsthaft bekämpfen zu müssen. „Warum heute Atheismus? Der Vater in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso der Richter, der Belohner. Insgleichen sein freier Wille: er hört nicht — und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen. Ist er unklar?" Die gesamte neuere Philosophie seit Descartes sei ein Attentat auf den alten Ich-Begriff und schon darum antichristlich. „Vielleicht erscheinen uns einst die feierlichsten Begriffe, um die am meisten gekämpft und gelitten worden ist, die Begriffe Gott und Sünde, nicht wichtiger, als dem alten Manne ein Kinderspielzeug und Kinderschmerz erscheint ... Es gehört jetzt sehr viel guter Wille, man könnte sagen: willkürlicher Wille, dazu, daß ein deutscher Gelehrter das Problem der Religion ernst nimmt." Man neige zu einer überlegenen, beinahe gütigen Heiterkeit gegen die Religion. „Die praktische Gleichgültigkeit gegen religiöse Dinge pflegt sich zur Behutsamkeit und Reinlichkeit zu sublimieren, welche die Berührung mit religiösen Menschen und Dingen scheut; und es kann

gerade die Tiefe seiner Toleranz und Menschlichkeit sein, die ihn vor dem feinen Notstande ausweichen läßt, welchen das Tolerieren selbst mit sich bringt." Der freie Geist werde sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Zustände bedienen wird; wenn eine Religion sich selber letzter Zweck sein wolle, werde sie zu teuer bezahlt. Das ist die schlimme Gegenrechnung, die Nietzsche, der immer wieder ein religiöser Atheist sein will, wie Schopenhauer aufstellt: „In der Gesamtabrechnung gehören die bisherigen, nämlich souveränen (soll heißen: nicht von freien Geistern zu Züchtungszwecken benützten) Religionen zu den Hauptursachen, welche den Typus Mensch auf einer niedrigeren Stufe festhielten — sie erhielten zu viel von dem, was zugrunde gehen sollte... Gesetzt, daß man mit dem spöttischen und unbeteiligten Auge eines epikurischen Gottes die wunderlich schmerzliche und ebenso grobe wie feine Komödie des europäischen Christentums zu überschauen vermöchte, ich glaube, man fände kein Ende mehr zu staunen und zu lachen: scheint es denn nicht, daß Ein Wille über Europa durch achtzehn Jahrhunderte geherrscht hat, aus dem Menschen eine sublime Mißgeburt zu machen?" Daß dieser Umwerter der Religion die Kirche erst recht verachten muß, das versteht sich von selbst. „Nicht ihre Menschenliebe, sondern die Ohnmacht ihrer Menschenliebe hindert die Christen von heute, uns — zu verbrennen."

Nicht weil Nietzsche bald darauf wahnsinnig wurde, nur weil das Buch selbst krankhaft ist, mitunter krampfige oder grinsende Züge zeigt, lege ich auf die Aufschreie der „Götzen-Dämmerung" (abgeschlossen zu Turin am 30. September 1888) geringen Wert. Gleich das Vorwort schließt mit so einer krampfigen Blasphemie, die in unseren Tagen als eine überflüssige Geschmacklosigkeit auffällt: Nietzsche hat sich die Aufgabe gestellt, die ewigen und geglaubtesten Götzen mit dem Hammer abzuklopfen, „auch sagt man, zumal im vornehmsten Falle, durchaus nicht Götze". Es stehen wundervoll ziselierte Sätze in den Aphorismen der Götzendämmerung — „Der Gewissensbiß ist unanständig", „Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit" —, aber der vornehme Nietzsche mußte schon recht krank sein, um in seinen Wortspielereien da und dort (es schmerzt, diesen Namen nennen zu müssen) bis zu den Verrenkungen von Oskar Blumenthal hinunter zu sinken, von einem Monotono-Theismus zu reden; eines Nietzsche ist es fast ebenso unwürdig, Menschenliebe ein Zeichen von guter Verdauung zu nennen, als ob er bei Feuerbach („Der Mensch ist, was er ißt") in die Schule gegangen wäre.

Bevor ich nach diesen einleitenden Bemerkungen zu Nietzsches Gedankenwerk übergehe, muß ich noch mit einigen Worten eine der vielen

Fragen nach seiner geistigen Herkunft erwähnen. Obgleich ich nicht glauben kann, daß solche philologische Untersuchungen wertvoll sind oder gar im Sinne des rebellischen Philologen Nietzsche. Doch eine dieser Fragen ist nicht gleichgültig, nicht bedeutungslos für den Wesenskern Nietzsches, für seine vorbildliche (wenn anders in solchen Dingen ein Vorbild möglich wäre) Vornehmheit. Hat Nietzsche den „Einzigen" von Stirner gekannt? Oder vielmehr: warum hat er, da er ihn gewiß gekannt hat, über diese Bereicherung geschwiegen? Entgegen der Versicherung der Schwester, daß Nietzsche Stirners Werk nicht gekannt habe (Eifersucht auf einen Toten, längst Verschollenen?), hat philologische Akribie festgestellt, unzweifelhaft, daß ein Lieblingsschüler Nietzsches den „Einzigen" 1874 aus der Basler Bibliothek entliehen habe, auf ausdrückliche Empfehlung seines Lehrers Nietzsche. Und Frau Overbeck, für mich eine klassische Zeugin, berichtet, daß Freund Nietzsche doch einmal zu ihr von Stirner geredet habe, als von einem Kauz, aber mit sichtlicher Scheu; und dann wieder feierlich, gehoben, wie von einem verwandten Geiste: „Stirner, ja der!" Aber er habe den Namen nicht gerne genannt. Alles läßt darauf schließen, daß Nietzsche von Stirner einen überwältigenden Eindruck erhalten habe. Und warum diesen Eindruck nicht zugestanden? Frau Overbeck deutet an, Nietzsche hätte auch den bloßen falschen Verdacht eines Plagiats vermieden wissen wollen. Das ist unvereinbar mit dem Charakter Nietzsches, der von Stirner kaum mehr geborgt hatte als die stürmische Kraft, nicht den Grundsatz „Entweder—Oder", sondern nur etwa die Bereitschaft zum Martyrium, die aus diesem Grundsatze für den Mutigen folgt. Ich glaube also, daß Franz Overbeck im Rechte war mit seiner Erklärung des Sachverhalts: Nietzsche, oft sehr mitteilsam, wurde verschlossen, wenn es sich um ein Erlebnis von ungewöhnlicher Mächtigkeit handelte. Vielleicht war Nietzsche der erste Mensch, der den „Einzigen" nachzuempfinden vermochte; und wir sind erst über Nietzsche zum Verständnisse des „Einzigen" gelangt. Im Jahre 1844 hatte Stirner sein Buch geschrieben; im gleichen Jahre wurde Friedrich Nietzsche geboren.

Nietzsche und Stirner

Ich glaube also nicht an einen wesentlichen „Einfluß" von Stirner auf Nietzsche, obgleich die letzte Stimmung Nietzsches (im „Willen zur Macht") und der einzige Gedanke Stirners sich nur etwa darin unterscheiden, daß Nietzsche bis zu seiner letzten wachen Stunde ein Dichter blieb, ein Mensch mit seinem Widerspruch, ein leidenschaftlicher Ringer mit seinem „Gotte", ein Übersteigerer seiner echten Leidenschaft, trotz aller Menschenverachtung ein Menschenfischer, daß dagegen Stirner wirklich nur ein Denker war, seine Leidenschaft hinter Eiseskälte verbarg, wirklich ein Unmensch, wirklich der Einzige, fast froh in seiner Einsamkeit. Es hatte

nicht ausbleiben können, daß Stirner von den Menschen, die er nicht als Mitmenschen anerkannte, zu dem Tode des Hungers und des Elends verurteilt wurde, Nietzsche zum Wahnsinn von der Natur, die seine einzige Liebe war. Beide hatten als aristokratische Rebellen den äußersten Aufruhr gepredigt, nicht kleine Aufstände gegen die Staatsgewalt zugunsten eines freien Ideals, nein, die letzte große Revolution gegen alles, was den Menschen irgend „heilig" war und ist, gegen das Ideal, gegen die Freiheit, gegen alle transzendentalen Begriffe, gegen alle Abstraktionen, gegen alle -heiten und -keiten. Sie haben die letzten Reste der metaphysischen Scholastik vernichtet; und sie wären berufen gewesen, durch Sprachkritik die alte Psychologie und Logik völlig aufzuheben, wenn sie sich nicht auf den Kampf gegen abstrakte Begriffe beschränkt hätten, wenn sie bis zu der entsagenden Weisheit gelangt wären, daß die Täuschung zum Wesen der Sprache überhaupt gehört. Freilich hätten dann ihre Schriften viel von ihrer aufreizenden Kraft eingebüßt; Entsagung kann nicht fortreißen wie der einseitige Ansturm gegen die heiligsten Wertbegriffe.

Wie Stirner, so fühlt sich auch Nietzsche bereits als Kämpfer gegen einen neuen Feind. Als ob der Sieg über Gott und das Christentum schon errungen wäre. Nur daß Stirner jenseits von Gläubigkeit und Atheismus die platte Phrase der „ewigen" Moral mit kaltem Hohne zurückweist, selbst kein Christ und kaum ein „Mensch" mehr, daß Nietzsche nach zerstörender Selbstbeobachtung ängstlich nachspürt, ob nicht irgendein allerletzter Giftkeim christlicher Gesinnung in seinem Denken verborgen wäre, diesen Giftkeim auszurotten trachtet, und müßte er darüber den letzten Tropfen seines Lebensblutes verströmen lassen. Er ist darin unfreier als Stirner und auch als Feuerbach, daß er sich gegen das Christentum, das in seiner Welt doch nicht mehr da ist, zu dem wildesten und wütendsten Angriffe aufpeitscht. Durch fast zwei Jahrtausende hatte die Freigeisterei, erst langsam und dann immer schneller wachsend, all ihr Wissen daran gesetzt, die Wahrheit der christlichen Lehren zu widerlegen; jetzt kam Nietzsche, der einen reinen Erkenntnistrieb (ohne Rücksicht auf Fragen des Nutzens und Schadens) leugnete, der im sogenannten Erkenntnistriebe nur einen Überwältigungstrieb erblickte, der den reinen Wahrheitsbegriff auflöste („die Moral sagt: ich brauche manche Antworten"), dem also daran liegen mußte, nicht etwa die Wahrheit, sondern den Kulturwert des Christentums, den von Feuerbach ungestört gelassenen Humanismus im Christentum herabzusetzen, in einer Karikatur darzustellen, wie der Künstler aus dem Bourgeois in dem Instinkte seiner Selbstüberschätzung eine Karikatur macht. Diese geschichtlich falsche, einseitige, also ungerechte Herabsetzung des Christentums besorgte Nietzsche mit unerhörter Rücksichtslosigkeit,

besonders in dem letzten Jahre vor dem Ausbruche seiner Geisteskrankheit. Nur Buben und Pfaffen mögen darum diese Schriften und Fragmente für verrückt und wertlos erklären; selbstverständlich finden sich da (wie auch sonst) Zeichen von krankhafter Überreizung; aber die Gedanken sind die letzten und folgerichtigen Gedanken eines vornehmen Geistes, der bis zum letzten Lichte, das sein schmerzendes Gehirn hergab, wie ein gesunder Riese mit dem Hammer philosophieren wollte. Die Götzenbilder zerstören, die Idole Bacons.

Und eine der vielen Morgenröten bringen wollte, die noch nicht geleuchtet hatten. Wer den Hammerschwinger Nietzsche ganz als einen Schüler Stirners kennen und lieben lernen will, der lese aufmerksam seine „Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile“ (von 1880 und 1881, eigentlich bekannt erst seit 1887). Man vernimmt da etwas wie Sprüche des Einzigen, der sich seiner Einzigkeit noch bewußter ist als Stirner. „Sittlichkeit verdummt.“ — „Seinem Gefühle vertrauen, das heißt seinem Großvater und seiner Großmutter und deren Großeltern mehr gehorchen als den Göttern.“ — „Ehemals suchte man zu beweisen, daß es keinen Gott gebe; heute zeigt man, wie der Glaube, daß es einen Gott gebe, *entstehen* konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, daß es keinen Gott gebe, überflüssig ... Es gibt jetzt vielleicht zehn bis zwanzig Millionen Menschen unter den verschiedenen Völkern Europas, welche nicht mehr an Gott glauben; ist es zu viel gefordert, daß sie einander ein Zeichen geben?“ (Nur durch den Wunsch der Propaganda hinter Stirner zurück.) — „Wir sind in unserem Netze, wir Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar nichts fangen, als was sich eben in *unserem* Netze fangen läßt.“ — „Du wirst getan.“ — „Warum sieht der Mensch die Dinge nicht? Er steht selber im Wege: er verdeckt die Dinge.“ (Doch wohl durch die Sprache.) — „Gerade dies, das ego fliehen und hassen und im anderen, für den anderen leben hat man bisher, ebenso gedankenlos wie zuversichtlich, unegoistisch und folglich *gut* geheißen.“ — Ebenso hart wie Stirner und noch nicht so geistreich wie Nietzsche sonst.

Haß gegen das Christentum

Bevor ich im Dienste meiner Arbeit, beinahe pedantisch, die Stellung Nietzsches zu dem Gottesbegriffe einreihe, will und muß ich nach dieser allgemeinen Orientierung zeigen, wie sich (im „Zarathustra“, im „Antichrist“ und im „Willen zur Macht“) Nietzsches Kriegführung gegen das Christentum neu gestaltete. Freilich nicht ganz so neu, wie manche glauben. Die starken Geister der Renaissance, die aristokratischen Übermenschen, die der gottlose Nietzsche (darin ein Jünger Burckhardts) als Kraftgenies vergötterte, hatten das Christentum schon ebenso gehaßt oder verachtet;

aber ein je gründlicherer Philologe Nietzsche war als die Philologen des 15. und 16. Jahrhunderts, um so gründlicher entwickelte sich sein Haß und seine Verachtung gegen die Methode der sogenannten Theologen, der Wissenschaftler des Christentums. Ich brauche kaum hinzuzufügen, daß dieser wissenschaftliche Haß erst durch den instinktiven Haß des Immoralisten, des Herrenmenschen, gegen des Christentums Sklavenmoral (das Wort ist aber von Schopenhauer) bis zu blinder Wut gesteigert wurde. Nietzsche stand also mit seinem kalten Denken jenseits und außerhalb jeder Religion und hätte das Christentum eines Angriffs gar nicht mehr gewürdigt, wenn er nicht ein Erziehungsgeschöpf des Christentums gewesen wäre; mit seinem glühenden Herzen war er eben doch ein christlicher Rebell. Weil er nun weit mehr durch seine lebensheiße Persönlichkeit, die er oft und schön mit dem Sturme oder mit der Flamme vergleicht, gewirkt hat, als durch sein abstraktes Denken, darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn er für die neue Jugend zunächst und vor allem der Antichrist geworden ist, während im ganzen seiner Philosophie die antichristliche Tendenz durchaus nicht die Hauptsache ist; in einem der vielen Entwürfe, in denen er sein „System", den Willen zur Macht oder die Umwertung aller Werte, mit wenigen Worten übersichtlich zusammenstellte, in dem Entwurfe vom Sommer 1886 (Nietzsches Werke, Band 15, S. 521) kommt der Ausdruck Christentum überhaupt nicht vor. Als Inhalt des zweiten Buches, das nachher die Kritik des Christentums enthalten sollte, wird nur angegeben: „Kritik der Werte (der Logik usw.)". Das tonlose „usw." umfaßt hier die ungeheuere Weltmacht des Christentums, wie das prachtvoll kecke „und so weiter", mit dem Lenau seine „Albigenser" beschließt, alle Gegner des Christentums und der Unfreiheit umfassen will.

„Zarathustra"

Auch alle anderen bedeutenden Denker versteht man erst ganz, wenn man durch ihre Schriften hindurch bis zum Kern ihrer Persönlichkeit durchgedrungen ist; was um so schwerer fällt, je mehr sie sich bemüht haben, ihre Persönlichkeit hinter einer möglichst objektiven Darstellung ihrer Lehre zu verbergen. Bei Nietzsche liegt der einzige Fall vor, daß ein Denker, nachdem ihm erst das Bewußtsein seiner Geisteskraft aufgegangen war, zuerst in einem dichterischen Selbstporträt das Ringen um die neuen Ideen darstellte und nachher für eine objektive Ausgestaltung seiner Ideen die Kraft nicht mehr besaß. Daher kommt es, daß wir uns am besten an den „Zarathustra" halten, wenn wir nicht Kleinkram treiben wollen. Zarathustra ist ein künstlerisch gestalteter Nietzsche; wer daran zweifelt, hat keine Augen und keine Ohren. Durch alle Schleier, Verkleidungen und Masken der Klugheit, der Vorsicht, der Scham, der Übertreibung und der reinen Poesie ist Nietzsche selbst in zynischer Nacktheit zu erkennen. Mitunter

sogar der Mensch Nietzsche in seiner Umwelt, immer der Denker Nietzsche, der mit seinen Ideen ringt; und da er zu ringen niemals aufgehört hat, die ganze Philosophie Nietzsches. Auch sein Ringen mit Gott.

Nur mit dem Christentume hatte Zarathustra, der Nietzsche der Zarathustra-Dichtung, nicht mehr zu ringen. Das betrachtete er ebenso wie Stirner als „längst“ überwunden. Was kümmerten den Einzigen die Anderen? Was kümmerte den Verkünder des Übermenschen der Rest von Menschheit? Das Gedicht ist durch und durch noch antichristlicher als das Pamphlet „Der Antichrist“, weil in dem Gedichte sogar die letzte Anerkennung dieses Feindes fehlt, der Haß. Von den Vorgängern Nietzsches war der Stifter der christlichen Religion bald (und das fast immer und bis in die Gegenwart hinein) von allen Schmähungen ausgenommen worden, bald hatten sie selbst den reinen Jesus die Wundergeschichten entgelten lassen und ihn neben die anderen „Betrüger“ gestellt; Nietzsche, trotz seiner Rückständigkeit in diesem Punkte, beteiligte sich als Dichter an solchen Dingen nicht; wie ein Hund über die Rücken wimmelnder Schafherden wegblickt, so er über die kleinen wohlwolligen, wohlwilligen grauen Leute und den Prediger und die wunderlichen Heiligen dieser kleinen Leute. Der Lehrer des Übermenschen verachtete den Begriff der Erlösung und den Glauben an eine unsterbliche Seele.

Nietzsche war kein „Antisemit“; er hat den Antisemiten, die aus Grundsatz lügen, bittere Wahrheiten gesagt. Aber dem guten Europäer Nietzsche, der noch im „Zarathustra“ Schopenhauers Wort vom Judengotte nicht vergessen hatte, war es unerträglich, im Christengotte einen Juden sehen zu müssen. „Nun geht's schief! Nie sank die Welt so tief! Rom sank zur Hure und zur Huren-Bude, Roms Cäsar sank zum Vieh, Gott selbst — ward Jude!“ Diese kecken Reime, ferner die Parodie einer Litanei (die uns noch beschäftigen wird) und endlich die Gestalt des letzten Papstes, der noch gottloser ist als Zarathustra, können nur den Unverstand zu der Meinung verführen, Nietzsche, der protestantische Pfarrerssohn, habe jemals insbesondere den Katholizismus treffen wollen. Das lag tief unter ihm. Die Kirchturmstreitigkeiten der christlichen Sekten beachtete er kaum. Der Katholizismus war ihm nur das konsequente Christentum, der Papst das Symbol der Kirche, der gesunden Kirche; ihm war diese alte gesunde Kirche eines jähen Todes gestorben, nicht an der schleichenden Krankheit des Luthertums, das Nietzsche nicht ernst nahm. Ich glaube das dunkle Stück „Der häßlichste Mensch“ richtig zu deuten, wenn ich annehme, daß Nietzsche bei dem häßlichsten Menschen an Schopenhauer dachte, seinen einstigen „Erzieher“, an den Prediger des Mitleids. An seinem Mitleiden ist der Christengott gestorben, so fühlte es der Dichter; und der Sophist Nietzsche

fügte hinzu: Schopenhauer war der Mörder Gottes, weil er durch philosophische Begründung des Mitleids die Unwahrheit der Mitleidsreligion zu deutlichem Bewußtsein brachte. Man achte darauf, daß der häßlichste Mensch zu den höheren Menschen gehört, die (im 4. Teile des Zarathustra) den ungeheuern Notschrei nach der neuen Zeit erheben.

Antichrist

Als Nietzsche im September 1888, nur ein Vierteljahr vor seiner Erkrankung, den „Antichrist" hinwühlte, als eines der Bücher des geplanten Hauptwerks, da war er bei voller geistiger Klarheit doch überreizt. Das geht aber nur die Form an; er ist weniger Künstler als früher, er schreit öfter als sonst. Schon das Vorwort verrät einen Hochmut, den Nietzsche sonst vornehmer äußerte. Er schreibe nur für wenige Leser; „der Rest ist bloß die Menschheit". Aber er schreit diesen Rest der Menschheit an.

Wieder trägt er seine stolze Lehre vom Herrenrecht des Starken vor. Gut ist, was den Willen zur Macht erhöht; schlecht ist, was aus der Schwäche stammt. Das Christentum ist schädlicher als irgendein Laster; es hat einen Totkrieg gegen den Übermenschen geführt, es hat das Herdentier, das kranke Tier Mensch gezüchtet, den Christen, es hat der natürlichen Moral, die eine Auswahl des Starken will, das Mitleiden mit dem Mißratenen entgegengestellt. Die Theologie ist die verbreitetste Form der Falschheit. In Deutschland ist die Philosophie durch die Theologie verderbt worden, die protestantische Philosophie durch die protestantische Theologie, diese hinterlistige Theologie. Der Protestantismus ist die halbseitige Lähmung des Christentums und der Vernunft. Ein Hemmschuh nur war Luther, war Leibniz, war Kant. (Es ist grauenhaft, aber was Buben und Pfaffen gegen Nietzsche geltend machen, das hat der vornehme Nietzsche in einem bübischen Augenblicke gegen Kant gesündigt: „Kant wurde Idiot".) Auch der Buddhismus versteht das Leiden der Menschen, aber er kennt den Begriff der Sünde nicht, daher auch nicht die Grausamkeit gegen den Sünder, gegen den Andersdenkenden. Das Christentum will über Raubtiere Herr werden, indem es sie krank macht. Es hat, wie vorher das Judentum, die Moral und die Geschichte gefälscht und zu diesem Zwecke die große literarische Fälschung begangen, durch eine Offenbarung den Willen Gottes festzustellen. Die Aufdeckung solcher Fälschungen ist für Nietzsche keine ernste Beschäftigung mehr; mit lachender Überlegenheit verhöhnt er David Strauß, der an Heiligenlegenden, der zweideutigsten Literatur, seine gelehrte Neugier übte, und den Hanswurst Renan. Frei von allem Historismus (in psychologicis), den er schon als Unzeitgemäßer so prachtvoll bekämpft hatte, wird Nietzsche im Kampfe gegen die Historiker des Christentums und der Christologie leider mitunter unhistorisch, so unhistorisch, daß er für die Entstehung der Religionen, also auch des Christen-

tums, deutlich und undeutlich sehr oft die Betrugshypothese in Anspruch nimmt. Vollends durch die Kirche sei die kranke Barbarei selbst zur Macht geworden; und die Anerkennung dieser Macht sei heute nicht mehr die Äußerung einer Geisteskrankheit, sondern bewußte Unwahrheit. „Was ehemals bloß krank war, heute ward es unanständig — es ist unanständig, heute Christ zu sein." Die Begriffe Jenseits, Jüngstes Gericht, Unsterblichkeit der Seele und Seele selbst sind nur noch Folterinstrumente und Lügen der Priester. „Jedermann weiß das und trotzdem bleibt alles beim alten." Sogar unsere Staatsmänner, sonst Antichristen der Tat durch und durch, nennen sich noch Christen und gehen zum Abendmahl. Auch Fürsten. In Hinsicht auf Christen wird die Lehre von der Affenabkunft zur bloßen Artigkeit. Das Christentum verspricht Alles, aber hält Nichts. Durch die Jenseits-Lehre wird das Leben um seinen Sinn gebracht, wird aber der Sieg des Christentums bei dem Auswurf und Abhub der Menschheit entschieden. Die ersten Christen rochen so übel wie die polnischen Juden; das Neue Testament ist unreinlicher und unsympathischer als jedes andere Buch. Man tut gut daran, Handschuhe anzuziehen, wenn man das Neue Testament liest; darin Pilatus die einzige Figur, die man ehren muß. (Weil er einen Judenhandel nicht ernst nimmt.) Man kann nicht Philolog oder Arzt sein, ohne beim Lesen der Bibel Antichrist zu werden; der Arzt sagt „unheilbar", der Philolog „Schwindel" (Nietzsche will heftig sein: „Meine Stimme erreicht auch die Harthörigen"). Das Christentum war bisher das größte Unglück der Menschheit.

Weder die Lust am Glauben (der Beweis der Lust ist ein Beweis für Lust), noch das Kreuz, noch die Märtyrer sind Argumente; Glauben heißt Nicht-Wissen-Wollen. Alle großen Geister waren Skeptiker. Zwischen Lüge und Überzeugung besteht kein Unterschied, der Parteimensch wird mit Notwendigkeit Lügner. Auf den Zweck der Lüge kommt es an; das Christentum hat in seiner unergründlichen Gemeinheit den Zweck verfolgt, alle Werte des vornehmen Menschen verächtlich zu machen, die ganze Arbeit der antiken Welt (deren Bedeutung der Philologe Nietzsche maßlos überschätzt) zu vernichten; das Christentum war anarchistisch. Das Christentum und der Alkohol waren die beiden großen Mittel zur Korruption (für den deutschen Adel). Die neue Lebensaufgabe ist, durch eine Umwertung der christlichen Werte den vornehmen Werten zum Siege zu verhelfen; diese Abschaffung des Christentums wäre in der Renaissance möglich gewesen (durch Cesare Borgia als Papst), da trat Luther dazwischen, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, und empörte sich in Rom gegen die Renaissance. Wenn man nicht fertig wird mit dem Christentume, die Deutschen werden daran so schuld sein mit

ihrem Protestantismus, der unsaubersten Art des Christentums. „Ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat; sie ist mir die höchste aller denkbaren Korruptionen, sie hat den Willen zur letzten auch nur möglichen Korruption gehabt ... Ich heiße das Christentum den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit.“ Diese Anklage will Nietzsche an alle Wände schreiben, wo es nur Wände gibt (und wieder weiß er, daß er schreit): „ich habe Buchstaben, um auch Blinde sehen zu machen.“

Kaum ein Gedanke ist in diesem „Antichrist“ plakatiert, den Nietzsche nicht schon in seinem „Zarathustra“ unter prachtvollen Symbolen halbversteckt geflüstert hätte, traurig oder sieghaft, esoterisch; im „Antichrist“ wandte er sich an die Vielzuvielen, die er verachtete. Im „Zarathustra“ hatte er mit leiser Eindringlichkeit zu den freien Geistern gesprochen, die nach den Deisten, den Aufklärern und den Kritikern zu bewußten Unchristen geworden waren; im „Antichrist“ gab er den Mitläufern, den Bildungsphilistern Schlagworte gegen das Christentum, die ebenso fanatisch einseitig waren wie die christlichen Schlagworte. Dieses Buch wurde aber das wirksamere, weil der schlechtere Nietzsche ebenbürtigere Leser fand und weil die Tatsache allein, daß eine solche Schrift gedacht, geschrieben und gedruckt werden konnte, den Bourgeois verblüffte. Der „Antichrist“, für den Dichter des „Zarathustra“ kein Ruhmestitel mehr, war geeignet zu einer Fahne, zu einer Parteifahne. Und Parteimenschen sind eben mit Notwendigkeit Lügner. Nietzsche beging den Fehler, zu viel beweisen zu wollen, da er nicht nur die Wahrheit der christlichen Religion umstürzte — wie so viele freie Geister und Freigeister vor ihm —, sondern auch die geschichtliche Bedeutung ihrer zeitgemäßen Moral leugnete.

Ich habe schon kurz erwähnt, daß er, was der kritische Philologe nicht durfte, die Betrugshypothese der Aufklärungszeit wieder aufnahm. In seinem berechtigten Hasse gegen den (unbewußt) verhegelten Historismus, der alles Wirkliche für vernünftig erklären wollte (anstatt: für geworden, für notwendig geworden), übersah er völlig, daß die historische Schule das unleugbare Verdienst hatte, die Erzeugnisse der Volkspsychologie, wie Sprache und Religion, als Massenwirkungen zu deuten und nicht mehr als Leistungen einzelner Menschen, die Religionen nicht mehr als Erfindungen einzelner Betrüger. Nietzsche bekennt sich zu dieser Betrugshypothese natürlich nicht mit dürren Worten, sie liegt aber sehr vielen Stellen zugrunde. Paulus habe die Geschichte Israels gefälscht und sich eine Geschichte des ersten Christentums erfunden; was er selbst nicht glaubte, das habe man ihm geglaubt; auch die Lossagung der Judenchristen von den Juden sei bewußte Schlauheit gewesen. Einmal wird Paulus ein fürchter-

licher Betrüger genannt. Die Sünde wird nicht nur als eine Unwahrheit, sondern auch als eine Erfindung an den Pranger gestellt. Die Heiligen (ihre Zustände sind epileptoide Formen) seien Verrückte oder große Betrüger gewesen. Ich füge hinzu, daß in den Fragmenten zu seinem „Hauptwerke", das doch eine streng wissenschaftliche Arbeit werden sollte, die Betrugshypothese nicht fallen gelassen wird. Die ersten Christen wollten etwas durchsetzen, es war eine Art durchdachter Nichtswürdigkeit. Paulus suchte und fand eine Phantasmagorie, die gegen die Bilder der Geheimkulte ausgespielt werden konnte. „Man irrt sich, wenn man hier (in der Priestermacht durch die Lüge) unbewußte und naive Entwicklung voraussetzt, eine Art Selbstbetrug. Die Fanatiker sind nicht die Erfinder solcher durchdachten Systeme der Unterdrückung. Hier hat die kaltblütigste Besonnenheit gearbeitet." Die ganze Lehre vom freien Willen war eine Fälschung, wurde wesentlich erfunden zum Zwecke der Strafe. Wir kommen auch in diesen Fragmenten aus ähnlichen Begriffen wie Erfindung und Fälschung gar nicht heraus; die gesamte christliche Moral wird so dargestellt, als wäre sie nicht geworden, als wäre sie „gemacht".

Fragmente

Abgesehen von dieser Unfreiheit aus Haß, von diesem Nichtverstehen der gewordenen Geschichte des Christentums sind diese Fragmente zum Hauptwerke doch wieder erfreulich, wenn man sie mit den überreizten Absichtlichkeiten des „Antichrist" vergleicht. Im „Zarathustra" hatte Nietzsche seinen schönen Traum von der gottlosen Zukunftsmenschheit erzählt, in fast immer farbenglühenden Bildern, in einer ganz eigenen Sprache; im „Antichrist" war er von seinem Gipfel tief genug hinabgestiegen, um die von ihm doch überwundene Aufklärung an derben Schmähungen noch überbieten zu können; in den Fragmenten können wir den gelehrten Arbeiter belauschen, wie er sich bemüht, den Dichter und den Propheten in sich zum Schweigen zu bringen, wie er geeignete Bausteine sammelt für ein festgefügtes Haus seiner Philosophie. Bewunderungswürdig ist da, wie gewöhnlich an Nietzsche, seine abgründige Seelenforschung; von jeder Tiefe, die erreicht ist, blickt er furchtlos in die nächste Tiefe, auf jeder Höhe lockt ihn eine weitere Höhe. Niemals ruht er befriedigt aus, niemals bleibt er stehen. Auch der Schatten dieses Lichts fehlt nicht. Er wendet doch wohl, wenigstens subjektiv, wenigstens sprachlich, die dialektische Methode an, die bei Hegel sich objektiv gebärdete und darum noch einmal so gefährlich wurde; bei Nietzsche ist es nur die Neigung, sich wie von jeder Assoziation, so besonders von der Antithese zum Gegenteil, zum Gegensatz, zum Gegenwort verführen zu lassen. So verletzt er oft den ruhigen Geschmack durch bloße Wortspiele, noch öfter entwaffnet er den Gegner, dem er mit blitzschneller Dialektik die bereite Waffe aus der Hand schlägt.

Die Kritik des Christentums, die Kritik der heiligen Lüge, bringt in den Fragmenten nicht viel Neues, insofern es sich um die christliche Moral handelt. Das stand für den guten Leser im „Zarathustra" schon größer, reiner, sonniger. Der gelehrte Philologe, dessen Kleid er dort schon mit seligem Lachen abgeworfen hatte, meldet sich wieder zum Worte; freilich ein Überphilologe, dem von seinem Handwerk nicht mehr viel übrig geblieben ist als der heilige Zorn über den schlechten Stil der Bibel und über die lächerlichen Interpretationskünste der Rationalisten. Die christlichen Schriften scheinen ihm einer gründlichen philologischen Bearbeitung gar nicht würdig zu sein; die Wege eines Reimarus, eines Strauß mag er nicht noch einmal gehen. Was liegt ihm noch am Christentum? Die Aufklärung hatte aus den Trümmern der christlichen Dogmen die christliche Moral zu retten gesucht; Nietzsche nennt seine Lebensarbeit gelegentlich auch noch Aufklärung, aber seinen Hammer schwingt er nicht mehr gegen die Dogmatik, die tot ist, sondern just gegen die christliche Moral, die noch für lebendig gehalten wird, gegen die Sklavenmoral. Weil er Immoralist ist, darum ist er Antichrist, oder auch umgekehrt; dagegen revoltiert ihn als einen klassischen Ästhetiker alles, was mit dem Kreuze zusammenhängt. „Man muß das Kreuz empfinden (also hassen) wie Goethe." Übrigens sei das Neue Testament schon durch seine Humorlosigkeit widerlegt.

In den menschlichen Handlungen gibt es ein Christentum überhaupt nicht; der Christ handelt wie alle Welt und nicht nach seinem Glauben; als privateste Daseinsform, im Konventikel, ist das Christentum möglich, ein christlicher Staat aber ist ebenso eine Lüge wie eine christliche Heerführung. Doch nicht einmal Güte ist eine praktische Folge des Christentums; es führt vielmehr, weil der Einzelne immer nur auf Lohn oder Strafe im Jenseits hinstarrt, zum äußersten Egoismus. Und an das Wohl der Gattung, die den Untergang des Schwachen verlangt, darf man schon gar nicht denken; das Christentum ist das Gegenprinzip gegen die Selektionslehre. Und selbstverständlich, daß sich Nietzsches Hochmut, Weltbejahung, Härte, Wahrhaftigkeit so scharf wie möglich gegen die Demut, Weltflucht, Weichheit und Unwahrhaftigkeit des Christentums kehrt. Mit einem Worte: das Ideal Nietzsches, der Übermensch, verträgt sich nicht mit dem alten Ideal des Christentums. Dieses christliche Ideal, die feige Moral, ist das Kapitalverbrechen am Leben; wer dieses Ideal nicht berührt, wer nur die christlichen Wissenschaften und Scheinwissenschaften widerlegt, der hat das Christentum auf eine falsche und nicht bloß schüchterne Weise angegriffen. „Der ganze absurde Rest von christlicher Fabel, Begriffs-Spinneweberei und Theologie geht uns nichts an; er könnte noch tausendmal absurder sein, und wir würden nicht einen Finger gegen ihn aufheben.

Aber jenes Ideal bekämpfen wir ... Ich bin nicht eine Stunde meines Lebens Christ gewesen."

Nietzsche ist auch als Dichter oft am stärksten, wo er seiner polemischen Natur die Zügel schießen läßt; nur daß er in seinen Dichtungen Künstler genug bleibt, den Türkenkopf nicht beim Namen zu rufen, auf den er gerade einhaut. In seinen Fragmenten ist er immer polemisch, als ob er nur im Widerspruche denken könnte; und wäre es auch im Widerspruche mit sich selbst. Ein Kapitel für sich wäre seine Polemik gegen Schopenhauer, von dem er abfiel, der aber eben doch sein Erzieher gewesen war. Diesen nennt Nietzsche gewöhnlich seinen alten Lehrer, bevor er ihn verprügelt. Feuerbach wird gelinder verprügelt, dafür aber auch nicht genannt. Wie Nietzsche sich in seiner ganzen Übermenschen-Moral erst gewaltsam straffen muß, zu seinem unmenschlichen Stoßen dessen, was fällt, so strafft er sich auch zur Intoleranz gegen alles, was von fern etwa christlich riecht; ausreißen möchte er „das Stück Christentum, das uns allen noch im Blute steckt". Intolerant will er sein gegen alles, was wider die Natur ist, und die christliche Moral ist Widernatur. Widernatürlich scheint ihm der christliche Typus, der nur gegen das Böse Krieg führt, der Typus des vollkommenen Muckers; aber Nietzsche hat Humor genug, einen feinen Humor für Wenige, den konsequenten Typus des Buddhismus, der die Sünde nicht kennt und das Böse nicht haßt, „die vollkommene Kuh" zu nennen, seinen eigenen Typus gar, den stoischen Einsiedlertypus „den vollkommenen Hornochsen".

Eine solche bei Nietzsche sehr seltene, bald humoristische, bald ernsthafte Selbstkritik (sogar sein eigenes Ideal des Übermenschen, des wünschbaren Menschen, scheint mir, Bd. 15, S. 230, vom Standpunkte des wirklichen Menschen abgelehnt zu werden) hindert ihn nicht, wie im „Zarathustra" alle Wertbegriffe der Christenheit zu zerschlagen, ohne die schöne Leidenschaftlichkeit des Gedichtes, ohne Trauer und Jubel, nüchterner, also für die Frommen verletzender: die Güte und jeden Idealismus, den Beruf, das Vaterland, die Familie, die Ehe, die Ordnung, das Recht, die ganze Schollenkleberei der moralischen Abwertung. Das Dasein ist unmoralisch, ruht auf unmoralischen Voraussetzungen, und alle Moral verneint das Leben; der kranke Nietzsche findet in sich die Kraft, in einem unvergleichlichen Ringen das Leben zu bejahen, sogar den Traumgedanken einer ewigen Wiederkunft bejahend zu ertragen, und so wurde er zugleich Immoralist und Unchrist.

Kampf mit dem Gottesbegriff

Seine Kritik des Christentums wurde durch ihre elementare Kraft einem jungen Geschlechte — wie gesagt — zur Führerin, obgleich diese Kritik den logischen Fehler hatte, sprunghaft bald das wirkliche, geschichtlich

im Abendlande gewordene Christentum zu befehden, bald einen abstrakten Begriff, der mit der Wirklichkeit der Christenmenschen nichts zu schaffen hatte; das taten vor ihm die Skeptiker, die Deisten und die Aufklärer mit geringerer Heftigkeit, mit geringerer Sprachkraft, mit größerer Gefahr. Sehen wir nun endlich zu, wie sich der freie Nietzsche mit dem Gottesbegriffe abfand. Ich halte mich wieder an die drei Schriften, die ich für die Kritik des Christentums bemüht habe. Und erinnere noch einmal daran, daß Nietzsche im Grunde seiner Feuerseele ein Poet war, ein unseliger Midas, dem sich alle besten Gedanken in Gold von Dichtungen verwandelten. Der Denker leugnete Gott, verhöhnte den Begriff wohl gar; dem Dichter bleibt Gott ein lebendiges Symbol, nachdem ihm alle christlichen Begriffe zu toten Symbolen geworden sind. Wie etwa im „Faust", wo doch kein Glaube an den Teufel, kaum noch ein Glaube an Gott herrscht, Gott und Teufel leibhaftig auftreten; weil Goethe sie als Dichter brauchte. So weiß der Denker Nietzsche, daß Gott tot ist, doch der Dichter trauert an Gottes Grabe wie Heine. „Nicht auch zürnt Zarathustra dem Genesenden, wenn er zärtlich nach seinem Wahne blickt und mitternachts um das Grab seines Gottes schleicht." Aber diese Wehmut hält ihn nicht ab, in demselben ersten Teile des Zarathustra, gleich in dem ersten Stücke, nach der Trennung von dem Einsiedler, lachend zu rufen: „Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nichts davon gehört, daß Gott tot ist!" So geht es durch die ganze Dichtung: mehr sehnsüchtig verzweifelnde Gotteslästerung als Widerlegung des Gottesbegriffs. Man hat der Erde treu zu bleiben und denen nicht zu glauben, die von überirdischen Hoffnungen reden. Den Hinterweltlern oder Metaphysikern: die Müdigkeit schuf alle Götter und Hinterwelten; der Leib, der an der Erde verzweifelte, hörte den Bauch des Seins zu sich reden. Der neue Götze, der Staat, hat sich an die Stelle Gottes gesetzt. Alle Götter sind Dichter-Gleichnis, Dichter-Erschleichnis. Gespenster trüben das Gewässer, daß es tief scheine; er warf sein Netz und wollte gute Fische fangen, aber immer zog er eines alten Gottes Kopf herauf. „Ich bin Zarathustra der Gottlose, ich koche mir noch jeden Zufall in meinem Topfe." Es ist eine Schmach, zu beten für einen, der auch im Kopfe sein Gewissen hat; nur der feige Teufel im Menschen redet zu, es gebe einen Gott. Aber die Bildungsphilister, die Nachtwächter will er das Dasein Gottes nicht leugnen hören mit logischen Gründen; er erstickt vor Lachen, wenn er Esel betrunken sieht und Nachtwächter also feierlich an Gott zweifeln hört. Er, der sehnsüchtig verzweifelnde Gottsucher, der Grieche (ach nur der Philologe), will nicht mit Gründen, will mit Gelächter den Gottesbegriff überwinden. „Die alten Götter dämmerten sich nicht zu Tode — das lügt man wohl. Vielmehr,

sie haben sich selber einmal zu Tode gelacht. Das geschah, als das gottloseste Wort von einem Gotte selber ausging – das Wort: Es ist Ein Gott! Du sollst keinen andern Gott haben neben mir." Er will den Gottesbegriff überwinden, der weltsegnende, weltliebende Verkünder der ewigen Wiederkunft, der Bräutigam der Ewigkeit möchte den alten „Welt-Verleumder" vernichten, aber er haßt ihn nicht, wie er das Christentum haßt, „denn selbst Kirchen und Gottes-Gräber liebe ich". Er steht in gottloser Zeit am Grabe des Gottes, in wehmütiger Lust, wie der Sieger am Grabe des ebenbürtigen Feindes. Eines geistesverwandten, ja eigentlich eines blutsverwandten Feindes. Den er am liebsten beerben möchte, beerben um seine Größe, seine Vollkommenheit, seinen Namen. Nietzsche-Zarathustra möchte im Untergang, in seinen kleinen Stunden Religionstifter sein, mittags möchte er Gott sein.

Ich bin weit davon entfernt, diese Sehnsucht pathologischen Größenwahn zu nennen; sie war ein Weltgefühl, das nur an Kraft und Glück auch noch die Gott-Vereinigung des Pantheisten und des Pietisten (des gläubigen Mystikers) übertraf und überbot. Daß aber Nietzsche sein höchstes Glücks- und Gottgefühl in dieser verzweifelten Sehnsucht erlebte, in diesem Ringen um Einheit mit seinem Gotte, mit dem Gotte der griechischen Philosophen meinetwegen, das mag man am deutlichsten erkennen aus dem nachgeschaffenen vierten Teile des Zarathustra. Hier scheint mir der Glanz, der über den ersten drei Teilen lag, abgeblaßt; der Dichter hält sich mitunter nur mit künstlichen Hilfen auf der alten Höhe; er rühmt sich, er zitiert sich, er erläutert sich, er knüpft zerrissene Fäden; aber in diesem angestrengten Bemühen legt er vielleicht wider Willen die Psychologie seines Denkens bloß. Mit seiner Absicht will er den sterbenden Zarathustra – so war der Plan – die harte Mitleidslosigkeit des Übermenschen predigen lassen; unvermerkt verhöhnt er aber alle Gestaltungen des höheren Menschen, auch sich selbst, und der Übermensch wird jenseits von aller Erfahrung etwas wie die Religion, an die man glauben mag oder nicht. Gott starb, es lebe der Übermensch. Daß dieser gottgleiche Übermensch kein Sehnsuchtstraum mehr ist, daß er wirklich ist, wirklich in Nietzsche, in Zarathustra, das mag der Gedanke des rätselhaften Stückes „Der Zauberer" sein, die letzte Versuchung, das falsche Glück des Weltschmerzes; der Zauberer lehnt sich wie Goethes Prometheus gegen Gott auf als ein Gleicher. Zarathustra lacht, aber schwerlich mit gutem Gewissen. Ehrgeiziger (im höchsten Sinne) als alle Gottesleugner vor ihm, will er sich mit der Negation nicht begnügen, mit der Leugnung Gottes. Das ist der klare Sinn des nächsten Stücks, der Unterredung zwischen Zarathustra und dem letzten Papste, dem Priester „außer Dienst". Der alte christliche Gott ist gründlich tot, daran

ist nicht zu zweifeln; die Liebe zum Menschen, das Mitleiden ist seine Hölle und zuletzt sein Tod geworden. Doch der gottlose Zarathustra ist nur diesen alten Gott los geworden, nicht jeden Gott. Der letzte Papst ist gottloser als er, aufgeklärter; er spöttelt wie Voltaire über den zweideutigen Gott, der einem Großvater ähnlicher ist als einem Vater, am ähnlichsten aber einer wackeligen alten Großmutter. Zarathustra dagegen ist der Frömmste unter allen denen, die nicht an Gott glauben. Nur der herkömmliche Gottesbegriff hat ihn nicht befriedigt. „Lieber keinen Gott, lieber auf eigene Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!" Ist es Narrheit, so ist es weise und beglückende Narrheit.

Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, daß der letzte Papst oder der letzte Priester beileibe keine Wendung gegen den Katholizismus bedeutet, daß nur ein Symbol des Christentums oder des Gottglaubens überhaupt gemeint ist. Mag man es bewundern oder schelten, Nietzsche steht mit seinem Adler, dem Stolze, und mit seiner Schlange, der Klugheit, zu hoch über dem Menschentreiben der Niederungen, um in seinen besten Stunden gegen irgendeine zufällige Sekte zu streiten.*) Ja er steht so hoch, daß er in den kleinen Sektenstiftern, auch in den Mystikern und den Freigeistern, die höheren Menschen erkennt, die für die Lehre vom Übermenschen am besten vorbereitet sind. Auch der letzte Papst gehört zu den höheren Menschen, er ist der gottloseste unter ihnen. Der Ekel hat alle diese höheren Menschen erfaßt, die Weltverzweiflung; so sind sie aus eigener Kraft dorthin gelangt, von wo sie den Weg zu Zarathustras Höhle finden können. Aber sie stehen alle noch auf kranken und zarten Beinen, sie sind noch Christen, sie wollen noch geschont werden; sie sind noch nicht die lachenden Löwen, deren Herankunft Zarathustra auf seinem hohen Berge erwartet, die Zarathustra zu seinen Schülern und Aposteln machen möchte.

„Eselsfest" Nietzsche scheint zu glauben oder zu sagen, daß diese höheren Menschen durch das „Eselsfest", eine Parodie jedes Gottesdienstes, für seine Lehre endlich reif geworden sind. Dieses Eselsfest ist jedesfalls in dem Plane, den Nietzsche für die Fortsetzung des Zarathustra ausdachte, der Höhepunkt. Wessen? Der Dichtung? Schwerlich. Das Lachen begleitet alle Reden und Erscheinungen Zarathustras, ist aber nicht das Leitmotiv. Bei Rabelais konnte die Parodie von der heiligen Flasche der Höhepunkt werden, weil Rabelais nur lachen machen wollte und ganz nebenbei klüger machen. Auch in Vischers „Auch Einer" ist die köstliche Parodie auf das Sakrament der Kommunion eine Episode. Bei Nietzsche will das Eselsfest mehr sein als

*) Ich habe mir den Vers nicht gemerkt, aber ich bin dessen sicher, daß Nietzsche seine beiden Wappentiere von dem großen Phantasielyriker Shelley entlehnt hat, der — immer wach und bereit — auf den „Auferstehungstag der Wahrheit" wartete.

eine Episode, weil es den ganzen Bau krönt und nur noch der Steinblume, dem großen Schlußgedichte, zur Unterlage dient.

Die höheren Menschen alle liegen in Zarathustras Höhle gleich Kindern und alten Weibchen auf den Knien und beten den Esel an mit einer blasphemischen Lobpreisung. „Er trägt unsere Last, er nahm Knechtsgestalt an, er ist geduldsam von Herzen und redet niemals Nein; und wer seinen Gott liebt, der züchtigt ihn. Er redet nicht; es sei denn, daß er zur Welt, die er schuf, immer Ja sagt: also preist er seine Welt. Seine Schlauheit ist es, die nicht redet: so bekömmt er selten Unrecht. Welche verborgene Weisheit ist das, daß er lange Ohren trägt und allein Ja und nimmer Nein sagt! Hat er nicht die Welt erschaffen nach seinem Bilde, nämlich so dumm als möglich?" Und der Esel-Gott schreit zu jedem dieser Absätze der Litanei, und zu manchem anderen, sein J -A. Aber auch Nietzsche selbst scheint das Eselsfest zu bejahen und ihm eine entscheidende Stelle in dem Gebäude seiner Lehre zu geben; man soll das Eselsfest zu seinem Gedächtnisse abermals feiern, das Fest läßt ihn zum Erdenleben sagen: Noch Ein Mal. Ich finde die Parodie zu klein; der witzigere Nietzsche war mir nie der bessere Nietzsche. Nietzsche-Zarathustra fühlte sich doch selber einen Gott und wollte doch weder angebetet noch angeräuchert sein, am wenigsten als ein Gott-Esel.

Zu den übermütigsten Blasphemien des „Tänzers" Nietzsche gehört der Vers aus dem Zarathustra: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter." Selbstverständlich ist der Satz in dieser scheinlogischen Form keine richtige Schlußfolgerung; er ist darum auch nur von Dummköpfen gegen Nietzsche ausgemünzt worden. Mit Recht, wenn der Dummkopf ein Recht hat, das geistigste Lachen nicht zu verstehen. Ich habe schon öfter die Vermutung geäußert, Nietzsche habe Feuerbach gut gekannt und eben auch diesen Vorgänger mit vollendeter Freiheit „überwunden". Nun will ich diesen oft angeführten Satz nicht für eine bewußte Zuspitzung eines Feuerbachschen Gedankens ausgeben, aber doch die Worte Feuerbachs zur Vergleichung hersetzen: „Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück" (Wesen des Christentums, Reclam, S. 75). Feuerbach vergottet den Menschen, dieser Anthropotheismus wird im Zarathustra zu einer lachenden Bosheit der Sehnsucht.

Wieder hat im „Antichrist" die Wehmut des Dichters dem Toben des Polemikers Platz gemacht. Nietzsche nennt da einmal die Gegner der freien Geister die Truthähne Gottes, selbst ein Truthahn, dem Gott ein roter Lappen ist. Er begreift viel besser die wilden, blutgierigen, rachsüchtigen Nationalgötter, als den Einen internationalen Gott. „Ein Volk, das noch

an sich selbst glaubt, hat noch seinen eigenen Gott." Erst die Götter von Völkern, die zugrunde gehen, die den Willen zur Macht verloren haben, werden „gute" Götter. Er und die Seinigen finden Gott weder in der Geschichte wieder, noch in der Natur, noch hinter der Natur. Schon im Anfang der Bibel steht es, daß Gott eine Höllenangst habe vor der Wissenschaft. „Die ‚göttliche Vorsehung', wie sie heute noch ungefähr jeder dritte Mensch im ‚gebildeten Deutschland' glaubt, wäre ein Einwand gegen Gott, wie er stärker gar nicht gedacht werden könnte. Und in jedem Fall ist er ein Einwand gegen Deutsche." Aber der Ingrimm Nietzsches ist in diesem Buche so ausschließlich gegen die christliche Form des Gottglaubens und der Gottesverehrung gerichtet, daß für die Äußerung eines absolut negierenden Atheismus kein Atem übrig bleibt. Als Kenner der Philosophiegeschichte, besonders der alten, läßt sich der Antichrist Nietzsche, der sonst keine frühere Philosophie unter seinem Hammer bestehen läßt, dazu herab, den Seinigen entweder den Skeptizismus oder den Epikureismus zu empfehlen; und doch hatte Epikuros die Götter nicht geradezu geleugnet, die Skepsis auch dieser Frage gegenüber Zurückhaltung geübt.

Sprachkritik

Auch in den Fragmenten zu seinem „Hauptwerke" kommt es nicht zu der letzten Anwendung der Sprachkritik, die Nietzsche in der Moral so meisterlich handhabte. Er kann sich nicht entschließen, das Wort „Gott" so schnöde beiseite zu legen wie andere Worte, die ausgedient haben. Er ist wie einer, der eben erst aus eigener Kraft seine Ketten abstreift; noch schmerzen die Wunden. „Es ist ein großes Labsal, daß solch ein Wesen fehlt" (S. 207). Doch Anläufe zu Sprachkritik sind wieder vorhanden, nur gehemmt durch die Sehnsüchte des Dichters und des Philologen. „Die Menschheit hat mit immer wachsender Brunst nur Wolken umarmt; sie hat endlich ihre Verzweiflung, ihr Unvermögen Gott genannt." Freilich gerade bei den moralischen Qualitäten Gottes oder der Moraltheologie kommt es zu Äußerungen der schärfsten Begriffsanalyse. Wir werden mit der ganz neuen Frage überrascht, woher eigentlich der Begriff des „Bessern" genommen sei. Woher das Werturteil, das die Natur verächtlich mache und die Widernatur eines Gottes zu Ehren bringe? Woher die Widernatur, daß man seine Feinde nicht hassen solle? Auch die natürliche Liebe zu dem Nächsten werde neu begründet aus einer Liebe zu Gott; überall werde Gott hineingesteckt und die Nützlichkeit herausgezogen. Die Aufgabe, die vor der positiven Aufgabe der Umwertung aller Werte zu lösen ist: die erlogene Welt abzuschaffen, die bisher die wahre Welt, die Wahrheit, Gott hieß. Nur einmal macht Nietzsche einen ungenauen Versuch, auch die Entstehung des Gottesbegriffs sprachkritisch zu erklären; der Zustand eines Begeisterten, eines Leidenschaftlichen, eines großen Verbrechers, auch eines Epileptikers

werde personifiziert, um nachher zu der Wirkung dieser fremden persönlichen Macht gemacht zu werden; es werde also ein Zustand zugleich zu einer Ursache und zu ihrer Wirkung gemacht. So glaube ich die merkwürdige Stelle (S. 90) deuten zu dürfen.

Aber das Denken in den schwierigsten Begriffen der Abstraktion war nicht eigentlich Nietzsches Sache; er war ein Dichter und wird nur darum für einen Philosophen gehalten, weil seine gewaltigen Gedanken die Form der Dichtung sprengten. Einerlei. War — wie gesagt — einige Pedanterei dabei, Nietzsches Aphorismen über Christentum und Gottheit hier wie den Systemteil eines Philosophen zusammenzustellen, so war die Arbeit doch nicht ganz müßig. Sie hat uns die paradoxe Art kennen gelehrt, in welcher sich das Geschlecht seit Nietzsche mit einigen uralten Fragen abfindet. Man hätte etwas ganz Neues lernen können, ein heiliges Lachen über diese Fragen; Nietzsche ist beinahe unschuldig daran, nur beinahe, daß man ein zynisches Lachen gelernt hat. Nietzsche hat das vorausgesehen und seine Jünger noch zorniger verprügelt als selbst seine Lehrer. Das hieß ihn sein Adler, der Stolz, wenn seine Schlange schwieg, die Klugheit.

Nietzsche ist nicht einfach unter die vielzuvielen Freigeister einzurechnen. Er war ganz frei, so frei, daß er sich leicht, von dem eigenen Widerspruchsgeiste verführt, gegen die eigene, eben erst mühsam erreichte Weisheit wandte. Während er emporstieg, stürzten die Stufen hinter ihm ein; und die Stufe, die er eben betrat, wankte. Er durfte sie wirklich nur wie ein Tänzer berühren. Er hatte es schwerer als die richtigen Philosophen. Er war frei vom Aberglauben an die Wissenschaft; er war nahe daran (in seiner sogenannten zweiten Periode) die Wissenschaft für den schönsten Mut des mutigsten Tieres zu erklären, des Menschen; da er aber das Wort aussprechen will, unterbricht ihn sein tiefstes Gewissen (alle die vorhin erwähnten höheren Menschen sind doch nur die inneren Viecher Zarathustras) mit einem großen Gelächter („Zarathustra", 3. Aufl., S. 436). Er war so frei, so äußerst frei, daß er sich weder bei seinem Atheismus noch bei seinem Optimismus völlig beruhigte. Die Glocke der Mitternacht spricht die letzten Zweifel aus, und sie ist doch wieder eine Gestaltung des Dichters Nietzsche: „Habt klügere Hände, greift nach tieferem Glücke, nach tieferem Unglücke, greift nach irgendeinem Gotte, greift nicht nach mir; mein Unglück, mein Glück ist tief, du wunderlicher Tag, aber doch bin ich kein Gott, keine Gotteshölle. Die Welt ist tief und tiefer als der Tag gedacht; tief ist ihr Weh" (S. 463). Das einzige, woran dieser Ganzfreie nicht zweifelt, ist seine Religion, die Lehre von der ewigen Wiederkunft. „Alle Lust will Ewigkeit." Auch Nietzsche zahlt der Natur seinen Tribut; auch der freieste Mensch ist noch ein glaubendes Tier. Oder — wenn das verletzen könnte — ein glau-

bender Übermensch. Der Antichrist, der heute unter uns mit seinen Sehnsüchten noch blutreicher lebt, mit seinen Verschweigungen, als einst mit seinen Büchern, als Prediger einer grundlosen Lebensfreude, ist kein Gott geworden, nicht einmal ein Religionstifter, ist aber vielleicht — so faßte ihn auch Raoul Richter — der Täufer, der Namengeber, einer neuen kirchenlosen, gottlosen Religion, einer von Erkenntnis und Schönheit trunkenen Ekstase, einer gottlosen Mystik.

Die Verbindung von sehnsüchtiger Mystik und fanatischem Gotteshaß ist bei Nietzsche niemals dichterischer herausgekommen als in der „Fröhlichen Wissenschaft", die er schon 1882 niederschrieb, in glücklichen Stunden. „In jeder Religion ist der religiöse Mensch eine Ausnahme." Der Instinkt des religiösen Menschen in ihm verwirft die Kirche, nicht (wie bei einigen seiner Basler Freunde) die Dogmengeschichte. „Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe." Der so leicht beleidigte Gott ist ein ehrsüchtiger Orientale. Und in den angehängten, oft wundervollen „Liedern des Prinzen Vogelfrei" steht gar die Parodie auf Goethe, die mit den Versen beginnt:

„Das Unvergängliche
Ist nur dein Gleichnis!
Gott der Verfängliche
Ist Dichter-Erschleichnis."

Nietzsche starb schon 1889 seinen geistigen Tod, erst 1900 den anderen Tod, den Ärzte und Leichenbeschauer bestätigen. Doch so raschlebig ist unsere Zeit, daß kaum fünfzehn Jahre nach der Beerdigung des Umwerters das geschah, was früher Jahrhunderte brauchte: die Umgestaltung eines tragischen Helden zu dem Helden eines Dramas oder eines Romans. Ein Frühvollendeter, der genialische Dichter Gustav Sack — geb. 1885, gefallen als Opfer des Weltkrieges 1916, irgendwo in Rumänien — hatte 1913 den verwegenen Plan gefaßt, nicht nur das äußere Schicksal eines wahnsinnig werdenden Übermenschen, sondern auch die ganze einzige Persönlichkeit Nietzsches in die Form eines modernen Romans zu gießen. Ihm schwebte etwas wahrhaft nicht Kleines vor (er hat etwas Ähnliches dann im letzten Auftritte seines Dramas „Der Refraktär" versucht): wie ein Naturmensch den noch vegetierenden Organismus, in welchem einst eine hohe Seele lebte, mit der Axt erschlägt und ihn wie einen lästigen Stein in den Abgrund stößt. Die Geisteskrankheit sollte offenbar nicht plötzlich über den Denker kommen, sondern furchtbar langsam, bei fast wachem Bewußtsein. Das Werk sollte „Im Hochgebirge" heißen, bekam dann den Titel „Paralyse". Leider blieb Sack seinem Plane nicht treu; was er (Anfang 1914)

Gustav Sack

niederschrieb, entstand unter Eindrücken einer militärischen Übung, die weder mit Nietzsche noch mit dem Hochgebirge etwas zu schaffen hatten, nicht wirklich und nicht symbolisch. Es ist ein Fragment geblieben, das für den flatternden Zustand des jungen Dichters Sack mehr sagt als für das Auslöschen Nietzsches.*) Dessen Schwester und erste Biographin wäre wohl über ein solches Buch entsetzt gewesen.

Nietzsches Schwester

Es war nicht gut für die Auswirkung des stolzen und freien Geistes von Friedrich Nietzsche, daß er ein Modeschriftsteller wurde, daß er von den Vielzuvielen gelesen wurde, daß unkritische Verehrer sein Ansehen zu mehren glaubten, wenn sie seine unbeträchtlichen menschlichen und seine größeren philosophischen Schwächen nicht wahr haben wollten. Es ist tragisch, daß er, der im Leben keinen ebenbürtigen Freund gefunden hatte, auch nach seinem Tode keinen ebenbürtigen Erben fand. Auch Frau Elisabeth Förster-Nietzsche, die er — abgesehen von der kurzen Zeit seines Zornes über sie — immer mit Herzenshöflichkeit behandelt hat, hatte im Grunde keinen Sinn für den Dämon ihres Bruders. Mit liebevoller und eifersüchtiger Sorge stand sie seiner Entwicklung gegenüber, ohne seine Überlebensgröße zu ahnen, eine unbarmherzige Schwester wurde sie dann seinen nächsten Freunden, um sich endlich aufopfernd treu und mütterlich dem Geisteskranken zu widmen und mit leidenschaftlicher Unduldsamkeit seinem Andenken. Ein ähnliches Bild von ihr kommt vielleicht heraus, wenn man die Darstellung von Franz Overbeck durch die Rechtfertigung verbessert, die Richard M. Meyer, in seiner Nietzsche-Biographie versucht hat, gerecht abwägend. Die starke Frau hat so entschiedene Verdienste um das Kleine, wozu ich nicht nur die Materialien zur Lebensgeschichte und viel Überflüssiges aus dem Nachlasse rechne, sondern auch seinen äußerlichen Ruhm, daß ihr sehr viel vergeben werden kann, was sie im Großen verfehlt hat. Und daß sie, wieder geistig eifersüchtig, übrigens beschränkt antisemitisch, darin ganz in Übereinstimmung mit dem schwer gekränkten Hause Richard Wagner, auch Paul Rée arg herabsetzte, wird einmal die Geschichte berichtigen. Wichtig sind mir solche Menschlichkeiten nicht; nicht einmal, daß Nietzsche selbst in glücklicher Zeit Rée seinen Freund und Vollender genannt hat; oder daß wiederum Rée seinen, Nietzsche stark beeinflussenden „Ursprung der moralischen Empfindungen" dem Freunde mit der entzückenden Widmung überreichen durfte: „Dem Vater dieser

*) Ich darf hoffentlich hinzufügen, ohne falsch verstanden zu werden, daß Gustav Sack zu dem Romane „Paralyse" — er stellte sich seine Entwürfe gern schon vollendet vor — gleich ein Vorwort hinterlassen hat, das in seiner letzten Fassung mit fast romantischer Ironie auf die Entlehnungen hinweist, die meinem „Wörterbuch der Philosophie" entnommen sind. Es handelt sich da immer um eine sprachkritische Deutung Nietzsches. (Vgl. „Gesammelte Werke von Gustav Sack", herausgegeben von Paula Sack, I. Bd. S. 38 f.)

Schrift dankbarst deren Mutter." Auf die Ideen kommt es an; wir sollten bei den Geistesbefreiern der jüngsten Zeit das Persönliche nicht, weil wir es besser zu kennen glauben, stärker hervorheben als bei den Kämpfern früherer Jahrhunderte.

Paul Rée

Nicht nur weil er einer der ersten Anhänger von Nietzsche gewesen war, gehört Paul Rée hierher, und an diese Stelle, sondern als einer der stärksten Anreger Nietzsches, und weil er die atheistische Tendenz der Zeit — ein Jahrhundert nach der großen Revolution — noch deutlicher ausspricht als selbst Nietzsche: ohne die Genialität und Sprachkraft seines großen Rivalen, dafür um so nüchterner und logischer. Auf die traurigen Menschlichkeiten mag ich wieder nicht eingehen. Was die beiden seltenen Wahrheitsucher Paul Rée (seit 1874) und Frau Lou Andreas (seit 1882) mit dem unglücklichen Menschensucher Nietzsche verband, ist deutlich; was sie nach kurzer Zeit auseinander trieb, hat sicherlich nichts zu tun mit ihrem geistigen Schaffen. Frau Lou und Paul Rée sind von Nietzsches leiblicher Schwester häßlich angegriffen worden; hätte Frau Lou geantwortet, so wäre die Sache für mich entschieden gewesen; sie gab an Wahrheitsliebe und Vornehmheit selbst dem Umwerter nichts nach. Nur daran möchte ich weiter erinnern, für das Verhältnis zwischen Nietzsche und Rée, daß Rée für den sich selbst langsam entdeckenden Philosophen ein Meister der Seelenprüfung war, daß er ihn einen „der kühnsten und kältesten Denker" nannte, daß er von Rée zuerst den Mut zum Aphorisma übernahm und vor allem eines seiner Leitmotive: die darwinistische Herleitung der moralischen Empfindungen. Das was Nietzsche mit einem seiner Wortspiele seinen „Réealismus" nannte. Und auch diese Inkonsequenz wird uns an dem „Gelegenheitsdenker" Nietzsche nicht überraschen und nicht betrüben, daß er, der in einer seiner ersten und besten Schriften den Historismus siegreich bekämpft hatte, sich jetzt — vorübergehend — bei dem Gedanken Rées befriedigte: Moral wie Recht und Sprache (Schleichers Anwendung des Darwinismus auf die Sprachwissenschaft war schon 1863 vorausgegangen), kurz alle Probleme der Völkerpsychologie seien evolutionistisch zu erklären. Außer Darwin war Spencer ein Lehrer Rées gewesen. Was bei Nietzsche nur eine Periode seines Denkens war, wurde für Rée zu einem System: wie der Pithecanthropus alalus zu einem homo sapiens oder loquax geworden war, so wurde aus dem amoralischen ἄθεος, der gläubige, der „gute" Mensch. Rée hatte die Genealogie der Moral entdeckt, die auf Nietzsche so mächtig wirkte: die geschichtliche Entstehung des Gewissens und anderer moralischer Begriffe.

Das aber darf nicht verkannt und nicht verschwiegen werden, daß der oft übel beurteilte Rée (nur Richard M. Meyer, in seinem Nietzsche-

Buche, ist ihm gerecht worden) den Atheismus noch sicherer und ruhiger bekannt und begründet hat als der Antichrist Nietzsche. Das Stärkste findet sich in der „Philosophie“, einem wenig gelesenen Buche, das 1903 als nachgelassenes Werk herauskam und leider als Anhang auch einen krankhaft häßlichen Brief Rées über Nietzsche brachte.

Da stehen (S. 81—87) einige kühne und kalte Aphorismen über die Entstehungsgeschichte der Gottheit. „Menschliche Furcht erschafft die Götter, menschliche Naivität schafft sie menschenähnlich.“ Die Blitzer.

„Mit den Kulturgöttern verhält es sich ebenso wie mit den Naturgöttern. Die Naturgötter sind das Ebenbild der Naturmenschen, die Kulturgötter das Ebenbild der Kulturmenschen. Erst gelangen die Menschen zur Kultur, dann wird Gott nachgeholt, auch kultiviert; die Kultur beleckt auch die Götter.“ Die Götter waren immer in der Kultur zurück; was schon Lukianos wußte. Sie wurden nachgeholt, modernisiert.

In einem vorzüglich erkenntniskritischen, ganz idealistischen Aufsatze über die „Materie“ heißt es dann (S. 117): „Dieser Gott, eine hingeworfene Behauptung, ein toller Einfall, ist besonders darum unakzeptabel, weil er ein selbständig objektiv Existierender ist, während die philosophische Betrachtung zu einem Subjektiven in infinitum führt.“

In den „Gedanken“ (S. 341—344) sagt er sein letztes Wort. Der Gläubige habe wie jeder Verrückte ein wohlgegliedertes System von Wahnideen; „Religion ist die Geisteskrankheit der Gesunden.“ — „Ein Philosoph, welcher die Religion verteidigt, ist kein Philosoph.“ — „Die Wissenschaft spricht: Ist die Religion wahr? Nein. Dann ist es mir gleichgültig, ob sie nützlich oder schädlich ist.“

Endlich in den blendend geschliffenen, nur vielfach übertreibenden Aphorismen über „die Eitelkeit“, die auf Rées eigenes Schaffen ein böses Licht werfen, versteigt er sich (S. 208) zu dem Unsinn, dem Gotte die Eitelkeit der Kulte vorzuwerfen. „Gottes Freude über Verehrung und Anbetung kann als Anthropomorphismus maximus bezeichnet werden. Im Menschen entsteht aus der Freude am Angebetetwerden wegen des damit verbundenen Nutzens durch Angewohnheit Freude am Angebetetwerden selbst. Sollte sich in Gott derselbe Angewöhnungsprozeß vollzogen haben?“ Man fühlt doch die sprachliche Verkehrtheit? In jeder solchen Blasphemie steckt ein Rest von Gläubigkeit. Nietzsche und Rée hätten die Sprachkritik gefunden und ausgebildet, wenn sie nicht, beide, ihre Zähne an den moralischen Begriffen gestumpft hätten.

* * *

Ich habe schon bei Gelegenheit einer Würdigung des rebellischen Wahrheitsdichters Shelley auf den Franzosen Taine und auf seinen betrieb-

samen dänischen Schüler Brandes hingewiesen, die früh schon die Bedeutung der geistigen Befreier für die Dichter ihrer Gegenwart erkannten, die immer noch unsere Gegenwart ist. Es sind jetzt gerade hundert Jahre seit Shelleys Tode vergangen; aber nicht viel über dreißig Jahre, daß die neue „Ästhetik“ des mächtigen Taine und des franzöfelnd (trotz aller Lokalpatriotismen) witzigen Brandes mit ihrer Abkehr von allen kirchlichen und klassizistischen Dogmen so weit Gemeingut der französischen und der deutschen Literaturmenschen wurde, daß sich auf die neuen Werte eine neue „Richtung“ gründen ließ; wie ein solides Bankunternehmen; zunächst und ohne Verhältnis zu den großen Aufgaben der Geistesbefreiung unter dem Namen des „Naturalismus“. Man glaubte die Periode der deutschen „Stürmer und Dränger“ wieder zu erleben und ahnte nicht, daß auch die Lenz, Wagner und Klinger — von Goethe gar nicht erst zu reden — echte Rebellen waren, weit über Stil- und Sprachkühnheiten hinaus. Nicht vergessen darf werden, daß just damals — vor etwas mehr als dreißig Jahren also — Nietzsche bekannt wurde und auch seine Umwertung aller Werte als eine zunächst ästhetische Revolution von der dichterischen Jugend mißverstanden wurde. Sein etwas plumper Angriff auf Schiller, als den Moraltrompeter, wurde sprichwörtlich. Aber die nicht literarische Jugend, die der geisteshungrigen Arbeiter, ahnte das Ziel und schloß sich lärmend der Bewegung an, die eigentlich erst durch die behördliche Parteinahme gegen alle „Rinnsteinkunst“ aus einer sprachlich-literarischen zu einer kirchen- und sittenfeindlichen geworden war.

Gerade um die Zeit als die reale Machtepoche des Zeitalters Bismarcks in die irreale Theaterheldenepoche des wilhelminischen Zeitalters überzugehen begann, unter heimlicher Nachwirkung Bismarcks, errang also diese Umwertung aller Werte ihren Sieg über die deutsche und (eigentlich schon etwas früher) über die abendländische Jugend. Den ersten Anstoß zu dieser Revolution der Charakterologie — wie ich lieber sage als „Ethik“ — war von der Entwicklungsstufe der Hegelei ausgegangen, zu deren Exponenten oder Spruchsprecher ich Kierkegaard gewählt habe. Ungefähr um die gleiche Zeit, da der politische Ernst in Deutschland mit Bismarck ruchlos leichtsinnig fortgejagt wurde, feierte der Ernst in Dichten und Denken seine entscheidenden Triumphe. Nach dem Inhalt und nach der Form. Die amoralische Lebensansicht Nietzsches, die man seine Philosophie zu nennen pflegt, eroberte das neue Geschlecht so völlig, daß sie zu einer Mode zu verallgemeinern drohte; und in den gleichen Jahren kam, äußerlich im Gegensatz zu dem aristokratischen Individualismus Nietzsches, der sprachliche Naturalismus von Frankreich aus auf den Gipfel seiner Macht. Es gibt da Zusammenhänge, denen man genauer nachspüren

sollte: zwischen der naturalistischen Umstellung der Poesie und der Gottesleugnung, zwischen der Renaissance der Pöbelsprache und dem zielbewußten Ansturm des Proletariats gegen den alten Obrigkeitsstaat. Es ist kein Zufall, daß Brahm und Schlenther — der geschäftliche und der diplomatische Leiter der „freien" Bühne — die Stilunterschiede gar nicht wahrnahmen zwischen dem Naturalismus Zolas, dem Alles- oder Nichts-Gedanken Ibsens und dem christlichen Proletarismus Tolstois, denn Brahm wie Schlenther waren blind für Weltanschauungsfragen. Diese Tendenzen hatte Bismarck niedergehalten, mit mehr Ironie als Zorn, weil sie ihn in seiner Lebensarbeit da oder dort stören konnten. Unter der Theaterspielerei der Folgezeit brachen diese Tendenzen sich Bahn, zufällig wirklich auf dem Gebiete des Theaters, in den Freien Bühnen. Das Vorbild bestand schon, von Charles Antoine geschaffen, seit mehreren Jahren in Paris; für Berlin nachgebildet wurde diese Form eines Kampfes gegen alle Theaterzensur durch die damals noch jungen Schriftsteller Maximilian Harden und Theodor Wolff; und just 1889 war der Verein Freie Bühne fertig, jetzt geleitet von den sehr ungleich begabten, aber gleich geschäftstüchtigen Theaterkritikern Brahm und Schlenther, die denn auch später viel genannte Theaterdirektoren wurden. Diese Freie Bühne stellte sich also zunächst die Aufgabe, gegen die allzeit rückständige Polizei verbotene Werke aufzuführen, naturalistische, amoralische, meinetwegen unmoralische, gotteslästerliche Stücke. Die Vereinsmitglieder zu erziehen zu der Umwertung der dramatischen Poesie durch die Ankläger Ibsen und Tolstoi. Ich bin bei dieser Bewegung (und dann bei der breiteren der Freien Volksbühnen) nicht nur als Zuschauer mitbeteiligt gewesen und könnte darüber berichten, wie es in diesem scheinbar ästhetischen Kampfe nicht immer tapfer zuging; aber die Gesamtwirkung war die einer befreienden Tat.

Freie Bühnen

Erst recht seitdem Bruno Wille, der Sprecher der freireligiösen Gemeinde, den Gedanken aufgriff und für die unzähligen Arbeiter Berlins den Verein der Freien Volksbühne gründete (1890), der dann von der sozialdemokratischen Partei in Wien, München, Kopenhagen und London nachgeahmt wurde. Die Freie Bühne konnte schon nach drei Jahren eigentlich ihre Tätigkeit einstellen, weil sie nichts mehr zu tun hatte; die Freie Volksbühne hat sich zu einer mächtigen Einrichtung ausgestaltet. Die satten Mitglieder der Freien Bühne hatten unter dem Schillerbiographen Brahm den Kriegsruf erlernt: los von Schiller; die Arbeiter und anderen kleinen Leute, die sich trotzig Proletarier nannten, waren nach Kunst und Wissen noch hungriger als nach auskömmlicher Nahrung und sammelten sich unter dem freireligiösen Bruno Wille nach der viel kriegerischeren Parole: Entweder — Oder, los von Gott, los von jeder Autorität. Man

konnte es aus Privatunterhaltungen noch deutlicher erfahren als aus den Beifallsbezeugungen im Theater, daß diesen jungen Leuten und ihren Frauen und Mädchen das Bekenntnis zum Atheismus, bei einem Mangel an jeder Vorbildung nur zu einem dogmatischen Atheismus wieder etwas war wie ein künstlerischer Genuß. Ihre Sehnsucht ins Freie schien Befriedigung zu finden.

So dogmatisch war ihr Führer Bruno Wille nicht. Seine Stellung zur Religion hat er unzweideutig in vielen Zeitschriften und in seinen populärphilosophischen Büchern niedergelegt, am knappsten vielleicht in einem Aufsatze, der in dem guten, von Frischeisen-Köhler veranstalteten Sammelwerke „Weltanschauung" (1910) enthalten ist. Ihm ist Jesus nicht einmal mehr eine historische Persönlichkeit; Paulus ist der Stifter der Christus-Legende und des Christentums. Die Christologie ist eine Dichtung, eine Art Volkspoesie; trotz ihrer Anschaulichkeit so wenig wahr, wie die Märchen der Brüder Grimm. Dennoch kann diese Dichtung uns „erlösen", durch die schöne Realität ihrer Idee. Ich kann mit Wille unmöglich darin übereinstimmen, daß — wie er anzunehmen scheint — der Idealismus über den kritischen Nominalismus gesiegt habe; Wille dürfte da den kritischen Nominalismus, der seit bald tausend Jahren langsam zum wissenschaftlichen Agnostizismus gediehen ist, mit dem unkritischen, scheinwissenschaftlichen, beschränkten Materialismus zusammengeworfen haben. Nichts wäre einzuwenden gegen die gottlose Religion, gegen den Glauben an einen inneren Christus, zu welchem Bruno Wille sich bekennt; dieser Glaube steht dem sehr nahe, was ich gottlose Mystik nenne; nur daß Wille in seinem Idealismus doch bei der ewigen Idee des Menschen stehen geblieben, also auf dem Wege von Stirner und Nietzsche nicht weiter gegangen ist. Er hat wohl nicht erlebt, daß eine Psychologie ohne Psyche doch eher möglich ist als eine Gottesgelahrtheit ohne Gott; denn bei Psyche oder Seele kann sich auch der Leugner des Begriffs noch etwas vorstellen, etwas Verbales etwa; Gott aber ist unvorstellbar, weil er für immer (geglaubt oder geleugnet) der substantivischen Welt angehört.

Zehnter Abschnitt

Der Friede in gottloser Mystik

Wir stehen vor dem Ziele unserer Darstellung einer Geschichte der Befreiung vom Gottesbegriff, wir stehen vor der Gegenwart. Genau ein sogenanntes Menschenalter trennt das Jahr, in welchem ich diesen letzten

Abschnitt zum Abschluß bringe und in welchem Gerhart Hauptmann zu seinem 60. Geburtsjahre als der beste Vertreter deutscher Dichtung gefeiert wird, von der Zeit, da dieselben Vielzuvielen, die jetzt Hosianna rufen, „kreuzige“ schrien, als Hauptmann aus Anlaß der „Freien Bühne“ entdeckt wurde. Je mehr er nur Dichter ist, desto deutlicher wird der Umschwung in diesem kurzen Menschenalter, wenn wir seine Haltung zur Religion vergleichen mit dem, was Anno 1889 hüben und drüben für Freidenkerei erklärt wurde: bei den Schafen und bei den Böcken der „Freien Bühne“. Zu den ersten darf ich Anzengruber zählen, der auf meinen Antrag, widerwillig genug, aufgeführt wurde, zu den zweiten den damals vielgeschmähten Heyse.

Ludwig Anzengruber, bloß ein Genie, ohne literarische oder gar philosophische „Bildung“, beschränkte sich darauf, oft und oft seinen Abscheu vor katholischer Unduldsamkeit zu äußern, für die Altkatholiken in einer Meisterposse („Kreuzelschreiber“) Partei zu ergreifen, einmal eines der Zehngebote ad absurdum zu führen („Das vierte Gebot“) und in seinen versonnensten Gestalten den Pantheismus Spinozas — den er eher mit den Augen Auerbachs sah als mit denen Goethes — zu lehren. Paul Heyse, der feinste und fast gelehrteste Vertreter des aus dem „Jungen Deutschland“ hervorgegangenen Realismus, wagte sich viel weiter vor in der Unchristlichkeit. Sieht man aber näher zu, so verwahrt sich auch Heyse noch dagegen, mit den Atheisten zusammengeworfen zu werden. Ich führe nur zwei Sätze von ihm an, just aus dem guten Romane, dessen Absicht auf Befreiung vom Jenseitsglauben gerichtet ist, aus den „Kindern der Welt“. Es heißt da (I, 218): „Sie (die Freien) lassen jedes Bekenntnis gelten, nur das nicht, daß man nichts zu bekennen habe. Der Jude, der Muselmann, der Feueranbeter, der Fetischdiener, der einen Klotz oder Stein für einen Gott ansieht — alle scheinen ihnen ehrwürdig und keiner so arm, wie ein redlicher Wahrheitsucher.“ Sehr schön; aber dann: „Die Hingebung an etwas Höheres, Reicheres, Mächtigeres — an das Höchste und Erhabenste, das wir eben Gott nennen. Und so steht der Fetischanbeter meinem Gemüte näher als der Atheist.“ Gefühlsreligion also, immer noch. Man hört die Verwandtschaft heraus zwischen dem Berliner Heyse und Schleiermacher, dem Prediger an der Dreifaltigkeitskirche.

Gerhart Hauptmann

Dagegen halte man, daß der junge, noch unentdeckte Gerhart Hauptmann in einem Freundesbriefe schon 1883, da er von „Anfechtungen“ redet, die Worte niederschreibt: „wie die Christen sagen“. Man überhöre nichts. Er nennt sich nicht mehr einen Unchristen, er stellt sich einfach außerhalb des Kreises. Er sagt schon, als ob er kein Abendländer wäre: „die Christen“. Während zu gleicher Zeit bereits konfessionslose Monisten und

assimilierte Juden sich bewußt der Christenheit zuzählen und im Sinne von D. F. Strauß sagen können: „wir Christen". Daß Hauptmann übrigens den konsequenten Naturalismus Zolas längst überwunden hat, ist für unsere Frage ohne Bedeutung; man wollte denn „Naturalismus" im alten theologischen Sinne und das gleiche Schlagwort im neuen literarischen Sinne miteinander verwechseln.

Der literarische Naturalismus war ebenso gottlos, nur brutaler in der Form, wie die pantheistische Richtung der Theologie, die man im 18. Jahrhundert naturalistisch genannt und damit in Verruf gebracht hatte. Da war aber aus dem literarischen Naturalismus eben ein ganzer deutscher Dichter hervorgegangen, Gerhart Hauptmann (geb. 1862), sonst kein Bewältiger abstrakter und geistiger Fragen, aber mit einem zweiten Gesicht begabt für alles, was er gestaltete, der zuerst in „Hanneles Himmelfahrt", dann in dem großen Epos „Emanuel Quint" unkirchlich fromm den Jesus der Legende neu sehen lehrte, mit den Augen eines mitleidenden Weltkindes, eines gottlosen Dichterpsychologen. Man hat den Titel des Romans nicht genau genug gelesen: „Der Narr in Christo Emanuel Quint". Natürlich will der Dichter, der keine polemische Natur ist, zunächst nur etwa sagen, sein armer Held sei ein Narr, ein Tor in Gott, vor Gott, kirchlich gesprochen, wie er denn überhaupt im ganzen Buche den Ton eines einfältigen Chronisten mit der Sprachkunst Kleists (im „Kohlhaas") köstlich festzuhalten weiß; darunter verbirgt sich aber sicherlich noch ein anderer Sinn des Titelworts: eine psychopathische Studie will er geben, eine Darstellung des Narren, des Heilig-Wahnsinnigen*) in dem Erlöser, mit künstlerischer Weisheit nicht an dem historischen Jesus, sondern an einem modernen, wiedergeborenen. Ebenso naturalistisch wie die ersten Dramen Hauptmanns waren; nur daß der Naturalismus diesmal nicht schmutzige Körper, vielmehr die reinste Seele zu malen hat.

Den gleichen Stoff, nicht eine Pathologie des Religionsstifters, wohl aber die Wiederkunft Christi, hat Goethe in einem seiner größten Pläne zu gestalten begonnen, im „Ewigen Juden". Der Goethe fast ebensolange beschäftigt hat wie der „Faust", der aber ein Fragment geblieben ist, ein

*) Es wäre möglich, daß Hauptmann auch von einem wilden Aphorisma Nietzsches angeregt worden wäre, aus der „Fröhlichen Wissenschaft". Der „tolle Mensch" zündete da am hellen Vormittage eine Laterne an, lief auf den Markt und schrie unaufhörlich: „Ich suche Gott." Nur daß bei Nietzsche nicht nur Christus gemordet, sondern auch Gott selbst tot ist. „Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung?" Und daß über den Mord an Gott ein Triumphgesang angestimmt wird. „Es gab nie eine größere Tat, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war." Der tolle Mensch stimmt in den Kirchen zur äußersten Verhöhnung ein Requiem aeternam deo an.

erster Fetzen. Nicht einmal eine Anregung Hauptmanns durch Goethe behaupte ich; nur die Ähnlichkeit der Aufgabe. Und die wieder nur, um auf den Unterschied aufmerksam zu machen: im Zeitalter der deistischen Aufklärung spricht sich der junge Goethe (1774) seine Abneigung gegen Luther

(Reformation hätt' ihren Schmaus
und nahm den Pfaffen Hof und Haus,
um wieder Pfaffen 'nein zu pflanzen,
die nur in allem Grund der Sachen
mehr schwätzen, wen'ger Grimassen machen)

vom Herzen und seinen Haß gegen das Kreuz

(er war nunmehr der Länder satt,
wo man so viele Kreuze hat
und man für lauter Kreuz und Christ
ihn eben und sein Kreuz vergißt),

läßt den Heiland — so war gewiß der Plan — abermals kreuzigen, wendet sich aber, wie schon Lessing, nur gegen die christliche Religion, nicht gegen die Religion Christi, vergißt bei allem Übermut nicht die Ehrfurcht gegen den Sohn Gottes oder des Menschen; hundertfünfzig Jahre später hat Hauptmann für den gottsuchenden Zimmermannsohn nur noch Liebe und Mitleid, weist in hundert Parallelen auf die Identität von Jesus und Emanuel hin und scheut — dichterisch, nicht religionsgeschichtlich — vor dem Äußersten nicht zurück: der sich selbst für den Christus hielt, war ein über Menschenmaß guter, in seiner Anempfindung genialer, an Verstand aber schwachsinniger, degenerierter Kranker. Dazu eine Kritik der bestehenden Kirche und ihrer Diener, überzeugender als in irgendeiner Tendenzschrift, eben durch die chronikartige Sachlichkeit; unvergeßlich, wie vor dem bettelnden Narren in Christo (am Schlusse) alle Türen zugeschlagen werden, von Schlesien bis zu den Alpen. Ein prachtvolles Symbol der Anklage, dieses Aberhundert von Türenzuschlagen. „Emanuel Quint" ist ein Andachtsbuch von gottloser Frömmigkeit. Es ist 1910 erschienen; Hauptmann war bereits ein Mann von fast fünfzig Jahren geworden, aber die neue Jugend, die sich an Ibsen, Tolstoi und Nietzsche gebildet hatte, erkannte ihre eigene Stellung zum Christentume wieder in dem heiligen Narren.

Mir ist es in diesem letzten Abschnitte *zunächst* darum zu tun, die Wahrheit der Sätze erkennen zu lassen, die in dem Vorworte zum ersten Bande stehen: „Die Literatur der Gegenwart ist überhaupt gottlos. Die Geisteswissenschaften möchten zwar eine Verbindung mit der Theologie

heuchlerisch wieder anknüpfen, aber die Naturwissenschaften stehen längst außerhalb der Kirche und die Dichtung gar ist allgemein atheistisch, auch da, wo sie die toten Symbole des Theismus wiederzubeleben sucht." Wenigstens für das wissende oder nach Wissen strebende Deutschland ist das kaum zu bezweifeln. Ich darf mich also (zeitlos innerhalb der letzten dreißig Jahre) darauf beschränken, nach dem Dichter zwei Vertreter der Geisteswissenschaften zu Worte kommen zu lassen: den Kenner der Theologiegeschichte Tröltsch (geb. 1865) und den Sozialisten Göhre (geb. 1864). Wir werden noch andere Richtungen und Männer kennen lernen. Auch Tröltsch hat die Kirchengeschichte sozialistisch gesehen, und so werden wir von ihm ausgehen können zu einer Rundschau über die Bestrebungen der Tapferen, die religiös und sozial zugleich sein möchten.

Tröltsch

Es war das religiöse Gefühl, als Gefühl, unausrottbar: eine Religion ohne Gott und ohne Gemeinschaft, in der Zeit an der Wende des Jahrhunderts, die wir jetzt rückschauend als die Zeit vor dem Weltkriege betrachten. Ernst Tröltsch, der wahrlich nicht rechtgläubig ist, der das Christentum zugleich mit der Wissenschaft und mit dem Sozialismus versöhnen möchte, hat den Zustand um 1900 tadelnd und doch gut dargestellt in dem Aufsatze „Die Kirche im Leben der Gegenwart" (wieder in dem schon angeführten Sammelwerke „Weltanschauung"). In England und in Amerika herrsche demokratisch eine Art Freikirchentum; man schone die alte Einrichtung als eine Art nervensparender Kraft, als eine der großen historischen Gesellschaftsmächte, die man nicht ohne Schaden zerstört und die man lieber aufs Praktische ablenkt, statt sie mit billigem oder gefahrlosem Hohn oder Grimm zu überschütten. In Deutschland sei die Lage der Dinge durch das alte Staatskirchentum bedingt; man erzwinge den konfessionellen Religionsunterricht, beeinflusse das Bildungswesen kirchlich und verpflichte alle Beamten zu einem Bekenntnisse. Die Sekten, bei denen allein noch Freiwilligkeit und religiöses Leben zu finden sei, werden unterdrückt. Tröltsch weiß sehr gut, daß die mächtigste Partei, die der Sozialdemokraten, auf das Aussterben der Kirchen und des Christentums wartet, geduldig oder ungeduldig. Er träumt von einem Christentums-Ersatz; er reicht den Halben die Hand zu einem Kompromisse, wenn er sagt: „Wo man das Neue nicht kennt und nichts anderes hat, hält man sich an das, was man besitzt." Sorge macht ihm allein der Katholizismus; aber auch da setzt er seine Hoffnungen auf den Modernismus, der sich ja wirklich in Italien und in Frankreich etwas tapferer regt als in Deutschland.

Monotheismus

Gelänge es den romanischen Modernisten, vielleicht mit Hilfe der alten nationalen Bewegung, in dem neu erstandenen, leider nur gegen die deutschen Landesgenossen gefährlich ungerechten Reiche der Tschechen

die freie Wahl der Pfarrer in freien Gemeinden durchzusetzen, so wäre die erste Bresche gelegt in den Festungsturm der römischen Kirche. Diese älteste und stärkste Organisation kämpft mit traditioneller Schlauheit und Rücksichtslosigkeit für die weltliche Macht ihrer Oberhäupter, während sie den Namen des alten Judengottes auf ihre Fahne geschrieben trägt; sie kämpft diesen Kampf wahrlich nicht mit den Mitteln des Geistes, der noch lebendig ist, nur noch mit den toten Wörtern und Symbolen des Mittelalters.

Nebenbei bemerkt: nur der katholischen Kirche und der protestantischen Orthodoxie haben es die Juden zu verdanken, daß ihre Bibel immer noch als die erste Offenbarung des Judengottes heilig gehalten wird. Der kritische Protestantismus des 19. Jahrhunderts ist längst mit dem Alten Testament und seinen Weissagungen fertig geworden, wie vorher Spinoza, die englischen Deisten, die französischen Enzyklopädisten, in Deutschland Reimarus und der Zopfprediger Schulz. Der Monotheismus wird nur noch, weil die christliche Theologie ihn in der Theorie predigt, dem jüdischen Volke nach wie vor zu einem weltgeschichtlichen Verdienste angerechnet. Unbekümmert darum, daß die alten Juden zwar ihren Jehova allein verehrten, andere Götter aber, die sie Götzen nannten, durch ihre Furcht anerkannten, und daß die christliche Theologie dem Polytheismus nicht nur den Heiligenkult entnahm. Es muß aber endlich einmal auch ausgesprochen werden, daß der Monotheismus der jüdisch-christlichen Theologie überdies doch etwas ganz anderes ist als der angeblich philosophische Monotheismus, der seit dem Aufkommen einer Naturreligion oder des Deismus eine Einheit als erste Ursache oder als Weltgrund zu lehren unternimmt.

Von dieser Rationalisierung, Abschwächung, meinetwegen Auflösung des persönlichen Gottesbegriffs hat die römische Kirche amtlich gar nicht Notiz genommen; das überließ sie den ohnehin ketzerischen Protestanten. Einzelne Jesuiten, die sich zur größeren Ehre des Judengottes auch der neuen wissenschaftlichen Sprache bedienten, konnten geduldet werden, blieben aber immer verdächtig. Die römische Kirche stand und steht unveränderlich auf der äußersten Rechten des Heerbanns, der von dem zornigen Judengotte ein wunderbares, naturwidriges Eingreifen hienieden, Lohn und Strafe im Jenseits erwartet. Auf der äußersten Linken einer Minderheit, die das Heil hier und drüben in dem milden Jesus sieht, dem Gottmenschen oder dem göttlichen Menschen, steht die kirchlich völlig freie, tief menschlich und sozial wirkende, vielleicht auf eine schöne Religion der Zukunft weisende Gruppe der „Religiös-Sozialen", die sich so nur aus den freien Gemeinden der Schweiz entwickeln konnte. Diese tapferen Männer haben in Holland, in England und in den durch Kierkegaard vorbereiteten nordischen Ländern zögernde Gefolgschaft gefunden, in Deutschland gar

Religiös-Soziale

erst seit der äußerlichen Revolution von 1918. Dort hatte man wieder einmal versucht, die Religion zu retten, nach der ewigen Neigung der Ketzer ein Urchristentum wiederherzustellen, hier meldete sich sofort ein Bestreben, die Kirche zu retten. Die Kirche, welche seit den Tagen des Kaisers Constantinus realpolitisch sich der Macht der Mehrheit unterworfen hatte und z. B. schon durch Stöcker das Wagnis unternahm, das Schlagwort Sozialismus in den Dienst der Hierarchie zu stellen. Solcher Heuchelei gegenüber hat es Günther Dehn (September 1921) für nützlich gehalten, für die kleine Partei den Namen „christlich sozialdemokratisch" vorzuschlagen, um sie deutlich von der der wiederauflebenden „Christlichsozialen" zu trennen, die wahrlich weder christlich noch sozial sind. Nur auf dem Wege der Schweizer wäre das Mißtrauen, das bei den Proletariern überall gegen das Christentum und gegen jeden religiösen Einfluß besteht, zu überwinden, wäre der Protestantismus (Rom ist unbelehrbar) durch eine zweite, wahre Reformation in eine Volkskirche umzugestalten.*)

---

*) Über die religiös-soziale Bewegung in der Schweiz kann ich meinen Lesern eine vorzügliche Übersicht bieten, für deren Abfassung wir dem Herrn Pfarrer Jakob Weidenmann (Neßwil) besonderen Dank schulden:

„Die Kämpfe zwischen der alten Orthodoxie und der liberalen Theologie waren Ende des 19. Jahrhunderts verebbt. Die beiden Richtungen hatten angefangen, sich nebeneinander zu vertragen, als sich eine Bewegung erhob, die von Anhängern der beiden alten Parteien getragen wurde, und die sich in der Hauptsache gegen den religiösen Individualismus richtete, ob er im liberalen Gewande der Persönlichkeitskultur oder im pietistischen des Einzelseelenheils sich zeigte. Hier handelte es sich nicht mehr um dogmatische Kämpfe, um die richtige Lehre, sondern darum, daß man die urchristliche Reichgotteshoffnung wieder ernst zu nehmen versuchte. In der Negation reichten sich die dogmatisch verschieden eingestellten Anhänger der Bewegung die Hand: Die Kirche hat ihre soziale Aufgabe vernachlässigt; sie hat es nicht gewagt, zur rechten Zeit und am rechten Ort zu protestieren gegen die Vergewaltigung des Menschen durch die Sache im modernen Industrialismus.

Die Vorläufer der religiös-sozialen Bewegung in der Schweiz waren einige Pfarrer, die offen zur Sozialdemokratie übertraten, und auf ihre linksliberale Theologie einen sozialistischen Aufbau stellten. Theologischer Ausgangspunkt war Alois Emanuel Biedermann, der Zürcher Theologe mit seiner „konkret-monistischen" Metaphysik; wirtschaftlich und politisch standen sie in der Hauptsache auf dem Boden des reinen Marxismus. Sie waren Mitglieder und Führer in der Sozialdemokratischen Partei. Diesen Männern wurden nicht allzu große Schwierigkeiten bereitet, weder um ihrer Theologie willen, die, neben ausgeprägt monistischen Grundlagen, gelegentlich stark von Kalthoff und dem Bremer Kreis beeinflußt war, noch um ihres Sozialismus willen; standen doch vor der Jahrhundertwende höchst angesehene bürgerliche Demokraten der Sozialdemokratie sehr nahe. Diese sozialdemokratischen Liberalen wurden in der Regel bei den periodischen Wiederwahlen durch das Volk immer wieder in ihrem Amt bestätigt, allerdings in den meisten Fällen von einer sozialistischen Wählerschaft. Es gibt in Zürich, Bern, Winterthur und Basel Vereine sozialistischer Kirchgenossen; die sozialistischen Massen hingegen gehen an der Kirche vorbei, wennschon keine ausgesprochene Kirchenfeindlichkeit vorhanden ist. Die Autonomie der einzelnen Kirchgemeinden ist sehr groß; Bekenntniszwang gibt es nicht, und ebensowenig den rechten Glauben polizeilich überwachende Konsistorien. Es ist also völlig Sache der einzelnen Gemeinde, ob sie einen Pfarrer duldet, der auf Haeckel oder Marx schwört. Darum kommt es, allerdings als

Das Menschenrecht auf einiges Erdenglück zwar auf Herrenworte des menschlichen Lehrers Jesus zu stützen, aber im Grunde doch durch Berufung auf diesseitige Wissenschaften zu beweisen. In Deutschland ist man nur selten so frei, auch wenn man konsequent genug war, aus der Landeskirche auszutreten. Prächtige Ausnahmen sind zwar die Rufer im Streite Karl Mennicke und Günther Dehn, sie bauen theoretisch oder praktisch an einer religiösen und sozialistischen Lebensgestaltung, doch die Dogmen von Gott und einer göttlichen Vorsehung, von einer göttlichen Leitung der Weltgeschichte (die doch nach Marx nur materialistischen, richtiger: ökonomischen Gesetzen gehorchen sollte) werden nicht preisgegeben. Nicht eigentlich die Religion Christi wird gelehrt, sondern bestenfalls ein Leben in Christo: der alte Paulinismus. Wie damals die Judenchristen das Festhalten an der verjährten Beschneidung verlangten, so wünschen jetzt die Halben das Festhalten der Proletarier an eingewurzelten kleinbürgerlichen Gewohnheiten.

Ausnahme, vor, daß Pfarrer im Einverständnis mit der Gemeinde das Abendmahl nicht mehr austeilen oder von Gott als von der Weltkausalität reden.

Diese Pfarrer, die den theologischen Liberalismus mit Theorie und Praxis der Sozialdemokratie zu verbinden wagten, inaugurierten noch keine Bewegung, und stehen auch heute den „Religiös-Sozialen“ äußerst kritisch gegenüber. (Wie sie sich innerlich zu ihrem Pfarramt stellten, das hat unsereiner nicht zu verantworten und zu beurteilen. F. M.) Die Verbindung von Theologie und Politik war eine sehr lockere und beruhte mehr auf Ideen der Humanität als auf einem Wiederaufwachen urchristlich- oder täuferisch-kommunistische Enthusiasmus. Ihre Ablehnung der Vaterlandsverteidigung z. B. wurzelte nicht in der Ethik der Bergpredigt, sondern in ihrem Kosmopolitismus. Das Evangelium in die Probleme des politischen und wirtschaftlichen Lebens hineinzutragen, blieb in der Hauptsache den eigentlichen Religiös-Sozialen vorbehalten. Höchstens, daß die soziale Seite des Evangeliums stark betont und Jesus gelegentlich als erster Sozialdemokrat hingestellt wurde. Dem Reiche dieser Welt wurde nicht das Reich Gottes entgegengestellt, die Spannung zwischen Religionskultus und Reichgotteshoffnung nicht empfunden. Religion war ihnen im wesentlichen Theologie, und zwar liberale. Ein ausgeprägter Intellektualismus hinderte eine religiöse Befruchtung sozialistisch-kommunistischer Ideen. Ihre Opposition gegen die Kirche war kein Aufstand religiöser Ketzer wider kirchlich übermalte Gottlosigkeit. Die Opposition galt nur dem mangelnden sozialen Empfinden innerhalb der Kirche.

Völlig anders geartet ist der Ansturm der eigentlichen religiös-sozialen Bewegung gegen die Kirche. Überaus befruchtend haben hier die Bücher Kutters gewirkt. Kutter kam vom Pietismus her und war entscheidend beeinflußt von den beiden Blumhardt im württembergischen Bad Boll, dem älteren, der Kranke mit Gebet heilte, und dem jüngeren, der Mitglied der Sozialdemokratie wurde. Die Blumhardts vertraten auf dem Boden eines kräftigen biblischen Realismus einen religiösen Dynamismus. Zu diesem biblischen Realismus gehörte vor allem das Ernstnehmen der neutestamentlichen Reichgotteshoffnung. Diese wurde in den Mittelpunkt der Predigt gestellt. Ein pietistischer Supranaturalismus verband sich hier mit ganz modernen dynamistischen Ideen: Gott bricht in diese Welt herein in den göttlichen Kräften, die in Menschen und ganzen Völkern offenbar werden. Nicht die Kirche hat das Privilegium, Trägerin solcher Gottes-, noch besser gesagt Reichgotteskräfte zu sein; sie brechen hervor, wo es ihnen beliebt, und meist gar nicht dort, wo das Wort „Gott“ am meisten

Die modernisten Deutschen, die solche Wege zu gehen berufen wären, sind Privatdozenten oder gar Professoren, haben furchtbar viel gelernt, jonglieren mit Abstraktionen, glauben nicht mehr an Sozialismus oder Jesus oder Gott, bedürfen keiner Religion, möchten aber einen Kirchen-Ersatz auf den Markt bringen. Ein lehrhaftes Beispiel für diese neueste Vernunftkirche bieten Anregungen in zwei Vorträgen, die im Frühjahr 1919 gehalten wurden und 1920 in den „Philosophischen Vorträgen" der Kant-Gesellschaft erschienen sind. Beiden ist es eigen, daß sie die Theologie als eine Wissenschaft neben anderen Wissenschaften weiterbestehen lassen

gebraucht wird, sondern in jeglicher Gemeinschaft, in der die Energien der Gerechtigkeit und der Bruderliebe real vorhanden sind. Bei den Blumhardts handelt es sich freilich nicht um bloßen religiösen Pragmatismus, wie er dann in der Folge bei Kutter in mystischer Verkleidung erscheint, sondern um „Absichten" Gottes, um von ihm gewolltes und bewirktes „Durchbrechen". Doch verzichten die Blumhardts auf theologische Spekulationen. Sie sind im Besitz der Kraft, und darum brauchen sie weder eine philosophische noch eine theologische Begründung ihrer Reichgotteshoffnung. Anders bei Kutter, der das Schlagwort vom „lebendigen Gott" zum Schlachtruf der Religiös-Sozialen erhoben hat, des lebendigen Gottes, der dem toten Gott der auf reale Reichgotteshoffnung verzichtenden Kirche gegenübergestellt wird.

Hermann Kutter, geboren 1863, seit 1898 Pfarrer in Zürich, hat der religiös-sozialen Bewegung das grundlegende Werk geschrieben: „Das Unmittelbare", eine Menschheitsfrage, verlegt bei Diederichs in Jena. In diesem Buch gibt Kutter seinem Prophetismus eine philosophische Begründung und Rechtfertigung, über der sich dann später, los von allem theologischen Wesen, seine rein prophetischen Anklagen wider die „Christlichkeit" der Kirche erheben.

Das unmittelbare Leben, nach dem die ganze Entwicklung des geistigen und religiösen Lebens hintreibt, ist der lebendige Gott, geoffenbart in Jesu Christo. Dem Gott der Theologie und der offiziellen Kirche wird der lebendige Gott entgegengestellt. „Gottes Wesen ist die heilige, auf die Verwirklichung des höchsten Zieles gerichtete, im Kampf mit dem stärksten Widerstand begriffene Energie" (Matthieu). Träger solcher göttlicher Energie, vom lebendigen Gott ergriffene Menschen, sind auch die, die weder mit der Kirche noch mit der christlich-kirchlichen Terminologie etwas zu tun haben wollen. Die ganze kirchliche Terminologie sinkt zur Bedeutungslosigkeit herab vor dem lebendigen Gott, über dessen Transzendenz jede Diskussion überflüssig wird, der sich einfach offenbart im „unmittelbaren Leben". Der Intellektualismus ist der große Feind dieses unmittelbaren Lebens, indem er den Menschen verführt, bloß aus der Reflexion zu leben. Die Kirche ist der große Feind, indem sie den Menschen an Satzungen und Zeremonien binden, ihn knechten, statt emanzipieren will. In der Emanzipation des Menschen von aller Autorität liegt der Fortschritt nach dem lebendigen Gott hin. Der Staat ist der große Feind des unmittelbaren Lebens, indem er den Menschen zwingt, staatsbürgerlich zu denken. Die Wirtschaftsordnung ist der große Feind; denn in ihr gilt die Sache mehr als der Mensch; in ihr kann der Mensch nicht zu sich selbst kommen. „Die Besitzfrage soll gelöst werden, damit die Menschheit zu sich selbst komme, aus langem, schwerem Traum endlich erwache, die Illusionen und Täuschungen alle von sich werfe, und das Leben, ihr eigenes, köstliches Leben, wieder begrüße."

Kutter glaubt in seinem „Unmittelbaren" an die große Mission der Sozialdemokratie. Er begrüßt sie als unbewußte Trägerin hervorbrechender Gotteskräfte. Sie wird die endgültige Lösung der Besitzfrage bringen. Er findet in der Bewegung der Sozialdemokratie — nicht in der Idee des Sozialismus! — jene Gotteskräfte, die er in der christlich sein wollenden Kirche vermißt, die doch nur immer das Seelenheil des Einzelnen in den Vordergrund ihrer

möchten. Der Rechtslehrer Radbruch — ich glaube, er ist seitdem preußischer Justizminister geworden — bietet ein kurzes Programm zu einer „Religionsphilosophie des Rechts". Selbstverständlich ist der Verfasser kein Pfaff; er zitiert neben der Bibel sehr weltliche Dichter und scheut vor keinem Verdacht zurück; nicht einmal vor dem, er lehre eine Religion ohne Gott. Das sei nicht ganz unrichtig, denn Gott sei nicht Religion sondern Theologie. Er lehre eine Diesseitsreligion, doch nicht ohne einen psychologischen Zusammenhang mit positiven Jenseitsreligionen. Dieser psychologische Zusammenhang soll offenbar den Weg zur Gründung einer neuen

---

Verkündigung stellt, während die große Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches entweder als historisch interessante Schrulle der Urchristen, als pietistische Schwärmerei einzelner Unzurechnungsfähiger behandelt wird oder durch theologische Umdeutung gesellschaftsfähig gemacht wird. Die Utopien der Sozialdemokratie stützen sich, ihr selber unbewußt, auf Reichgotteshoffnungen. Die große Hoffnung gibt der Sozialdemokratie die mächtigen Impulse. Freilich, äußerlich betrachtet, erscheint sie als religionsfeindlich; denn sie hält nichts auf den religiösen Nominalismus des Christentums. Von der Reichgotteshoffnung aus gesehen, brechen aber in ihr weit stärkere Gotteskräfte durch als in der christlichen Kirche. Und auf diese Kräfte kommt eben alles an und gar nichts auf das Bekenntnis. Die Kirche ist gottlos, der Kirchengott ist ein toter Gott, weil die Hoffnung auf das Kommen des Reiches aufgegeben oder umgedeutet wurde.

Schwere, in ihrer rhetorischen Gewalt furchtbare Anklagen gegen die Kirche und die sie protegierende bürgerliche Gesellschaft schleudert Kutter in seinen Büchern „Sie müssen", „Gerechtigkeit", „Wir Pfarrer", „Revolution des Christentums" und in vielen einzelgedruckten Predigten. Die Sozialdemokraten „müssen" gegen den Mammon kämpfen, weil der lebendige Gott sie treibt. „Gerechtigkeit" ist nicht, weil die christliche Kirche Gott zu einem Götzen gemacht hat, der an Institutionen gebunden ist, und die Kirche es nicht mehr wagt und nicht mehr versteht, „aus dem lebendigen Gott zu leben". „Wir Pfarrer" müssen anders werden. Nicht Pfarrerehre: Gottesehre. Nicht kirchliches Bewußtsein: Gottesbewußtsein. Nicht Kirchentum: Evangelium. Nicht Moral und Pharisäismus: Leben und Liebe. Nicht Kompromisse mit der Welt: Kampf um eine neue Welt. Die Entscheidungsschlacht gegen den Mammon muß geschlagen werden, die Lösung der sozialen Frage muß in der Kraft des vollen Evangeliums erkämpft werden.

Kutter blieb in der gelästerten Kirche und predigt noch heute einer sehr zahlreichen, gut bürgerlichen Gesellschaft den lebendigen Gott. In die sozialdemokratische Partei ist er nicht eingetreten, auch dann nicht, als er in Gefahr war, nicht wiedergewählt zu werden, und ihm die Partei ihre Unterstützung versprochen hatte, wenn er einträte. Vom orthodox kirchlichen Standpunkt aus beurteilt, ist Kutter zweifellos Atheist, wie die meisten Ketzer. Was kümmern ihn Transzendenz oder Persönlichkeit Gottes? Was geht ihn der Streit um Pantheismus und Theismus, Panentheismus und Deismus an? Nichts, aber auch gar nichts. In der Kraft des lebendigen Gottes, d. h. im unmittelbaren Leben stehen, in der Gerechtigkeit und Liebe, das heißt „an Gott glauben".

Was haben nun seine Schüler aus dem lebendigen Gott gemacht? Es galt ja hier nicht, Lehren zu übernehmen, sondern ebenfalls in der Kraft des lebendigen Gottes zum Leben Stellung zu nehmen. Da offenbarte sich denn auch die Schwäche der Kutterschen „Theologie": In der Kraft des lebendigen Gottes leben ist das Vorrecht solcher, die noch nicht mit dem Ballast der historisch-kritischen theologischen Wissenschaft belastet sind. Darum fanden sich die geistlichen Jünger Kutters in der allerverschiedensten Weise mit dem lebendigen Gott ab, leider häufig so, daß der lebendige Gott wiederum ein theologischer Begriff wurde, so daß der lebendige Gott aus der Überzeugung heraus verkündigt wurde, daß er der richtige

Kirche bahnen; was um so rätselhafter ist, als Radbruch die Herrenworte der Bergpredigt für noch radikaler erklärt als etwa die Lehren des christlichen, doch ganz unkirchlichen Anarchisten Tolstoi. Worauf es dem Verfasser aber ankommt, das ist der Hinweis auf den tiefen Widerspruch zwischen dem Recht und der Religion. Recht und Unrecht seien wesenlose Begriffe, die im religiösen Denken überwunden werden. Ich wüßte nur nicht zu sagen, **was** da religiös zu denken vermag, da der Verfasser am Ende seiner Ausführungen ausdrücklich erklärt: daß uns kein geheimnisvolles höheres Organ als die Vernunft beschieden ist.

Gott sei. Es ist typisch für die ganze religiös-soziale Bewegung, daß, mit wenigen Ausnahmen ihr prophetischer, enthusiastischer Charakter mehr in den Köpfen als in den Herzen ihrer Anhänger ruht. Man hat ganz richtig erkannt, welches das Herzstück echter Religiosität ist, man preist es und stellt es dem lendenlahmen Kirchenchristentum gegenüber, aber selbst ist man auf diese **Erkenntnis** angewiesen; sind doch die meisten schon von der Theologie verdorben und ist ihr Kampf gegen sie dem verzweifelten Toben des Fisches im Garn zu vergleichen. Zwar werden die Propheten des Alten Testamentes wieder zu Ehren gezogen, man holt ihre kraftgesättigten Reden wider König, Kultus und Reichtum hervor, aber sie werden repetiert von solchen, die es vermögen, prophetischen Geist aufzuwärmen. So hat sich, freilich inoffiziell, eine neue Theologie gebildet, die religiös-soziale. Die Theologie vom Gott, der nicht gerechtfertigt werden muß durch eine Theologie. Die Theologie von dem Gott, der keiner Beweise bedarf, über den es keine Religionsphilosophie gibt. Viele haben aus der Verkündigung des lebendigen Gottes nur den Aufruf zum Sozialismus vernommen. Andere reden nur von dem neuen Himmel und der neuen Erde, die kommen werden, aber ihr Glaube stützt sich nicht auf eigene Prophetie, sondern auf fremde, in der Bibel erlesbare. Darum hat sich innerhalb der Bewegung ein neuer Biblizismus breit gemacht, der sich nicht beirren läßt durch historische Einwände oder durch bibelkritische Einsichten. Viele wollen tätig ein für das Reich Gottes, andere wollen abwarten, bis ein Deus ex machina das Reich heraufführt. Weitaus die ernsthafteste Gestalt unter den Religiös-Sozialen ist Leonhard Ragaz.

Leonhard Ragaz, geb. 1868 in Graubünden, Pfarrer in Basel, von 1908 bis 1920 Professor der Theologie an der Universität Zürich. Er ging, wie Kutter, von Blumhardt aus, stellte ihn aber erst in seinen späteren Schriften in den Vordergrund. In einer kleineren Schrift „Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart", sowie in einem Predigtband „Dein Reich komme", verkündigt er seinen religiösen Sozialismus. Er ging in gewissem Sinne den umgekehrten Weg wie Kutter. Dieser trat am Anfang seiner Wirksamkeit überaus scharf und apodiktisch auf und fand oder verlor sich allmählich in einem ärgernislosen Mystizismus, der seinen Niederschlag fand im „Bilderbuch Gottes für Groß und Klein". Ragaz aber wurde aus einem nüchternen, vorsichtigen Vertreter der Sache des Proletariats ein scharfer und rücksichtsloser Kritiker des Staates und der Kirche. Beider Freundschaft zur Sozialdemokratie aber erlitt während des Krieges, und noch mehr während der Revolution, eine gewisse Abkühlung. Besonders Ragaz wurde sich bewußt, daß die Sozialdemokratische Partei zu einer Kirche mit all ihren Schattenseiten geworden war. Er blieb jedoch Parteimitglied, obwohl ihm die Parteipäpste mehrmals die Exkommunikation androhten.

Was Ragaz besonders auszeichnet, ist sein großer Mut, die Unerschrockenheit und Treue, mit der er zur Sache des religiösen Sozialismus steht. Er ist ein Kämpfer, der stets dorthin steht, wo es am gefährlichsten ist. Am meisten Haß von seiten der bürgerlichen Kreise und der Regierung trug ihm seine unablässige Propaganda für den Antimilitarismus ein. Im Jahre 1920 trat er freiwillig von seiner Professur zurück, weil er es nicht mehr fertig brachte, junge Theologen für die von ihm als keiner Reform fähig erklärten Kirche auszubilden. Er verzichtete

Auch der Theologe Tillich, der Verfasser des zweiten Vortrags („über die Idee einer Theologie der Kultur"), ist kein Pfaff, wenn ihm auch die saubere Logik seines juristisch geschulten Genossen versagt ist; er beginnt mit schwerem, leider entsetzlich abstrusem Geschütz gegen den orthodoxen Standpunkt: Theologie könne nach Kant nicht mehr die Wissenschaft sein von einem besonderen Gegenstande, den wir Gott nennen; Theologie könne auch nicht eine Offenbarung wissenschaftlich darstellen, weil der Offenbarungsbegriff uns verloren gegangen sei. Die Gottlosigkeit — an Nietzsche geschult — scheint noch weiter zu gehen: die Kultur von Menschen-

auch auf die ihm zustehende Pension, obwohl er keine größeren eigenen Mittel besitzt. Von da ab arbeitet er im Arbeiterquartier Zürichs unter dem Proletariat. 1922 kamen gesammelte Aufsätze heraus, die er in der von ihm redigierten Zeitschrift „Neue Wege" veröffentlicht hatte, unter dem Titel „Weltreich, Religion und Gottesherrschaft". Durch alle Aufsätze hindurch zieht sich der Glaube Ragazens: Und wenn das Chaos noch so groß ist, es muß und wird ein neuer Durchbruch göttlichen Lichtes in diese arme Welt hinein erfolgen. Gerade das Chaos bürgt dafür. Es zwingt uns, unsere Augen zu einem neuen Himmel zu erheben, von dem aus eine neue Erde werden soll. Aber los von der Kirche! Sie am allerwenigsten ist imstande, dem Kommen des Gottesreiches zu dienen. Es fehlt der Kirche der gewaltige Ernst; sie spielt mit religiösen Gedanken; sie ist kein Sauerteig; sie liebedienert den Vertretern der alten, unerlösten Welt. Die Reichgotteshoffnung Ragazens ist nicht klar umschreibbar. Sie schillert in verschiedenen Farben. Ragaz brachte in den Begriff des lebendigen Gottes einen puritanischen Einschlag und eine eschatologische Nuance.

Die übrigen Anhänger des religiösen Sozialismus vertreten alle möglichen politischen und theologischen Richtungen. Es besteht in der Position weder eine Einheitlichkeit der Ideen, noch der Organisation. Auf die Frage „Was sollen wir denn tun?" werden die allerverschiedensten Antworten gegeben. Die einen wollen grundsätzlich nichts tun und alles Gott überlassen; bei ihnen hat sich der lebendige Gott zum Deus absconditus verflüchtigt. Darum hat sich auch an die Stelle des Enthusiasmus eine theologische Dialektik gesetzt, die in ihrem extremen Intellektualismus seltsam zum Antiintellektualismus Kutters kontrastiert, dessen verlorenes Kind sie nun eben ist. Die anderen versuchen, teils unter dem Gespött der vorigen, Kulturarbeit zu leisten; gründen Konsumvereine, veranstalten Arbeiterbildungskurse usw. Wieder andere haben ihre Köpfe an Münzerschem Revolutionseifer angewärmt und ergehen sich in Revolutionsromantik innert der vier Wände des Pfarrhauses. Und wieder andere huldigen der „stillen Revolution" des Herzens, die sich in den irrationalen Taten der Liebe auswirkt. Obwohl die Führer der Sozialdemokratie der Bewegung sehr skeptisch gegenüberstehen, teils, weil sie bei vielen Religiös-Sozialen den Wirklichkeitssinn vermissen, teils weil ihnen die theologische Terminologie verschroben und unverständlich vorkommt, haben da und dort meist jüngere Pfarrer unter Gefährdung ihrer Existenz Großes geleistet. Aber auch innerhalb der Kirche sind die Religiös-Sozialen zu einem Sauerteig geworden, der den älteren Herren schon oft den Magen verdorben hat. Gegenwärtig hat eine gewisse Selbstzersetzung der Bewegung eingesetzt, weil der Boden, auf dem allein eine solche Bewegung gedeihen kann, der religiöse und der sozialistische Enthusiasmus, sich versteinert hat: Der religiöse Enthusiasmus wurde von der Vertheologisierung des lebendigen Gottes verkalkt, und der sozialistische von der allgemeinen Ratlosigkeit und Skepsis, hervorgerufen durch die Verbürgerlichung der Sozialdemokratie auf der einen und die Bolschewisierung auf der anderen Seite."

Ich werde sehr bald Gelegenheit haben, auf einen Gegensatz zwischen dem Deutschen Reich und der deutschen Schweiz hinzuweisen, auf einen Gegensatz, der entscheidend werden kann für die Frage der geistigen Befreiung: auf den Gegensatz in der Behandlung der Trennung von Schule und Kirche.

gruppen habe keine Gemeinschaft mehr in der Kirche, weil es eine kirchlich geleitete Kultur nicht mehr gibt. Was hätte da noch die alte Theologie für eine Aufgabe? Offenbar keine, wenn nur nicht der Verfasser einen neuen Begriff entwickelte, einen Theologie-Ersatz, den er „Theonomie" nennt. Wer erfahren will, daß scholastische Dialektik auch im jüngsten Protestantismus nicht ausgestorben ist, der lese den Abschnitt, dessen Sprache ich nur durch das „Gesetz" andeuten will: „Je mehr Form, desto mehr Autonomie, je mehr Gehalt, desto mehr Theonomie." Doch Tillich ist trotz alledem ein Verächter der bisherigen Kirchentheologie, der er ja eben seine Kulturtheologie getrost gegenüberstellt. Veraltet findet er, wenn ich seine krausen Sätze recht verstehe, die beiden bisherigen Stellungen der Theologie zur Kultur, nämlich die der katholischen und der altprotestantischen Theologie; das Heil beruhe in einem Fortschreiten der Reformation, die beileibe keine Revolution werden darf — wie ja schon Luther den armen Bauern entgegenschrie. Das Heil beruhe ferner auf einer Wiederbelebung der theologischen Fakultät, die zwar als eine vermeintliche Wissenschaft von Gott mit Recht verdächtig geworden ist, die aber unter dem Banner der Theonomie zum Angriff übergehen muß. Wenn ich wieder recht verstehe: die Theologie, aber als Theonomie verkleidet, soll die Stelle der Philosophie einnehmen. (Doch will ich nicht unerwähnt lassen, daß Tillich, auch gemeinsam mit Wegener, gut aufklärende Aufsätze über „Sozialismus als Kirchenfrage" und „Masse und Religion" geschrieben hat, nur leider in einer dem Volke schwer zugänglichen Sprache.) In welcher er besser als ich zu sagen imstande ist, was „Religion" eigentlich sei; doch hat sich Tillich jüngst sehr gut und verdienstlich gegen den sinnlos fortgeschleppten Begriff „Gotteslästerung" ausgesprochen.

Im alten Deutschland konnte auch der Sozialismus es zu einer freien religiösen Gemeindebildung nicht bringen. Zu schwer lastete auf den Gewissen die Staatskirche und die Einrichtung des Oberkirchenrats. Die Freireligiösen wurden von der Polizei unaufhörlich gestört oder belästigt, als ob sie Verbrecher gewesen wären. Just in Deutschland hätte sich das Sektenwesen inbrünstiger und heilkräftiger entwickeln können, als sonst irgendwo; doch die Machthaber und ihre Oberkirchenräte wollten Unterdrückung der Sekten und setzten ihren Willen selbst gegen Bismarck durch. Die Proletarier endlich, als Partei, waren mißtrauisch — sie hatten Grund dazu — gegen jeden, der zu ihnen mit Sozialismus und zugleich mit Religion kam. Da hatte ein ehrlicher Arbeiterfreund, wie der ehemalige Pfarrer Göhre, einen schweren Stand. Und selbst er faßte erst nach dem Zusammenbruch von 1918 den Entschluß, sein Äußerstes zu sagen. Mir hat das Buch dieses ganz Freireligiösen einen Dienst geleistet, eine Weg-

Göhre

stärkung, kurz vor dem Ende meiner mühevollen Bergsteigung. Mir wurde mit einem Male klar bewußt, an welchem Punkte die Wege sich scheiden, an welchem Punkte ich doch einige Schritte höher führe als die besten Freireligiösen. Bescheidener ausgedrückt: wo die Wegweiser mit rätselhaften Inschriften stehen, denen ich nicht mehr folge.

Ich will zunächst das kleine, leidenschaftliche, mutige Buch so nacherzählen, als ob ich völlig übereinstimmte; uns trennt wirklich nur ein einziges, einsilbiges Wort. Nur das kurze, in manchen Redensarten schon tonlos gewordene Wörtchen „Gott". Der Verfasser, in der protestantischen Orthodoxie geschult, endet als Mann von sechsundfünfzig Jahren in freidenkerischer Konfessionslosigkeit. Sein Buch „Der unbekannte Gott, Versuch einer Religion des modernen Menschen" hat er vor einigen Jahren während des Krieges vollendet und nennt es das erlösende Wort für die Suchenden unserer Zeit. Unzweideutig sind seine Gedanken. Der moderne Mensch, wie er sich seit der Reformation entwickelt hat, ist ein Diesseitigkeitsmensch. (Göhre scheint mir den Schlagworten der materialistischen Naturwissenschaft trotz seines tiefen Idealismus allzusehr zu vertrauen.) Selbst die Seele ist ihm diesseitig vertraut als ein Stoffwechselprozeß. Die Fähigkeit, sich in Überweltliches zu versenken, ist ihm abhanden gekommen. Er ist ein Tatsachenmensch. Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit sind ihm identisch. Alles Wirkliche und Notwendige erscheint ihm im Gewande des Gesetzmäßigen. Er kennt keinen wesentlichen Unterschied mehr zwischen sich und dem Tiere. Auch seine Moral ist diesseitig, relativ. Der Tod hat seine Furchtbarkeit verloren. Handeln ist ihm Alles; Fürchten, Hoffen ist ihm Nichts. Aber der moderne Mensch sei ja noch nicht fertig; er habe vielleicht nicht einmal zahlenmäßig bereits das Übergewicht; dazu trage er die Leichen seiner Ahnen mit sich herum. Gedankengänge aus der Zeit der kirchlichen Frömmigkeit, aus der Zeit des Christentums.

Göhre ist also kein Christ mehr. Mit aller Ehrfurcht vor der Persönlichkeit Jesu Christi weiß er, daß sich da eine uralte Weltanschauung verkörpert hat, die Weltanschauung der toten Juden und der toten Griechen, eine Weltanschauung, die wir nicht einmal mehr physisch zu fassen vermögen. Ihnen war das Nahe unbekannt, unheimlich, fremd, das Ferne war ihnen vertraut. Wundervoll dabei die Darstellung vom Leben und der „weltüberrennenden Frömmigkeit" des Heilands. Überzeugend die Entstehung der Legenden von Auferstehung usw., die Entstehung des christlichen Glaubensbekenntnisses. Auf dem Wege der phantastischen Konstruktion geht er weiter. „Noch niemals, vor keiner Kluft und keinem Hindernis, war seitdem die Theologie um einen Gedankensprung, um eine Spekulation verlegen, und ist der Sprung gemacht, so erscheint alles wie aus

einem einzigen selbstverständlichen Guß.“ Die katholische wie die evangelische Ethik ist jenseitig, geht den modernen Menschen also nichts mehr an. „Der ganze Gottglaube der Christen bedeutet heute für den modernen Menschen nicht mehr als eine taube Nuß.“ Selbst die Heilslehre Jesu Christi sagt ihm nichts mehr, „mit einer einzigen Armbewegung schiebt er das alles von seines Lebens Tisch herunter; nichts, aber auch gar nichts mehr kann er damit beginnen.“ Nichts mit Sünde, Ewigkeit, Taufe. Christentum und Kirche führen nur noch ein Scheindasein. „Die Worte des Predigers vernimmt er wie Worte einer fremden, ihm ungeläufig gewordenen Sprache . . . Und wenn er das Gotteshaus verläßt, ist ein Gefühl müder Langeweile und mißmutiger Öde der Rest der Stimmung, die er mit heim bringt.“ Er kennt nur noch ethische und ästhetische Werte. „In ihrer Verlassenheit klammern sich die Kirchen besinnungslos an den heutigen Staat . . . Man stempelte sich selbst durch diese Anklammerung an den Klassenstaat zu einer Klassenkirche.“ (Göhre hätte hinzufügen können, daß alle Kirchen sich im Kriege auch zu militaristischen Hilfsanstalten stempelten.) Schon gibt es eine halbe Million deutscher Menschen, die auch äußerlich keiner Kirche mehr angehören. Das Ansehen der Geistlichen ist gesunken, gesellschaftlich wie wissenschaftlich. Nur noch als Zeremonienmeister bei festlichen und traurigen Gelegenheiten treten sie in Dienst. Die katholische Kirche sucht die Rettung in einer bisher unerhört dichten Abschließung ihrer Gläubigen von dem modernen Lufthauch; sie konserviert sich durch Versteinerung. Der orthodoxe Protestantismus blickt sehnsüchtig nach dieser Kirche. Aber auch der liberale Protestantismus steht vor dem Bankerott. Die Gleichgültigkeit ist da, wächst zu erbitterter Feindschaft, zu ingrimmiger Verachtung. „Das Schicksal des Christentums ist besiegelt; keine Macht des Himmels und der Erde wird es mehr wenden. Seine Kraft ist erschöpft; das ewige Naturgesetz erfüllt sich auch an ihm.“ Es kann freilich noch lange fortvegetieren, bei den Ungebildeten, bei den Bauern, den Paganen, wie einst das Heidentum; „auch das Christentum erlebt heute schon seinen Paganisierungsprozeß.“

Religion

Nach so völliger Preisgabe des Christentums stellt nun Göhre die Frage, wie das erhalten werden könne, was er — ohne eine Definition zu versuchen — die „Religion“ nennt. Die Herkunft des religiösen Gefühls wird aus dem ehrfürchtigen Staunen abgeleitet, das sich z. B. an den Tod, an das Traumleben knüpft. Nun sei aber alle bisherige Religion Gottreligion gewesen (natürlich, wenn man das Staunen von Anfang an auf einen Gott bezog); die Tatsache, daß der Buddhismus keine Gottreligion war, wird doch christelnd beiseite geschoben. So kommt Göhre zu dem Schlusse, auch die Religion der Zukunft werde Gottreligion sein müssen;

und hat darin ganz recht, daß, was Monismus, Sozialismus, Ästhetik oder Ethik (oder ein Sammelsurium von ihnen) dem Volke als die Lehre von den letzten Dingen feilbieten, doch nicht Religion heißen sollte. Wir werden gleich sehen, wie Göhre sich davor geschützt hat, mit dieser Forderung einer künftigen Gottreligion zu den Pfaffen zurückzuschwenken. Er läßt übrigens nichts nach von den tapferen Sätzen seiner einleitenden Kapitel; die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens bleibt bestehen, die Illusion der Hoffnung auf eine göttliche Hilfe, der Verzicht auf eine Erkennbarkeit oder Erlebbarkeit Gottes, dieser Fata Morgana. Kindliches Gestammel nicht nur die alten Dogmen, sondern auch alle Versuche liberaler Protestanten, die Wissenschaft mit irgendeiner Form des Pantheismus zu versöhnen. Und so lehrt Göhre mit der Inbrunst eines Mystikers das Dasein eines unbekannten, unerkennbaren, unnahbaren Gottes; „ein Magnetberg in schwarzer Nacht, der gleicherweise dich anzieht und weit von sich abhält.“ Das ganze entscheidende fünfte Kapitel ist dem fromm-konfessionslosen Nachweise gewidmet, daß Gott ein einziges Rätsel sei, mit den Zangen des Gebetes nicht gepackt werden könne, dem Menschen niemals nahekomme. „Auch Jesus täuschte sich die Nähe Gottes nur vor.“ Und dennoch: bei dieser Gottesferne doch Gottesgewißheit. An der Wahrhaftigkeit Göhres ist nicht zu zweifeln. Er weiß, daß sein Gefühl, das er Religion nennt, nur Poesie ist, nur ungestillte Sehnsucht, ein Drang zur Tat; er ist ganz allein, ganz selbständig, ganz unabhängig, weil seine Gottheit verhüllt ist. Sein Glaube verpflichtet ihn zur Tat im Sozialismus.

In den Versuch, der Religion des ungekannten Gottes sogar einen Kultus beizulegen, will ich Göhre nicht folgen; ich könnte mich sonst leicht verführen lassen, über diese christelnden Nachahmungen von Sonntagsfeiern (warum nicht Dekaden?), Namensfeiern, Lebensweihen, Eheweihen und Begräbnisweihen ein wenig zu spotten und zu fragen: ob Orgelspiel, Gesang, feierliche Worte und ein feierlicher Wortmacher auch in der Religion der Zukunft unbedingt nötig seien. Um so schöner ist manches, was im „Ausklang“ zusammengefaßt wird. „Gott nicht schauen, in alle Ewigkeit nie schauen, und dennoch seiner gewiß sein . . . Religion ist schlechthinnige Unabhängigkeit von Gott . . . Gott um Hilfe bitten, ist Unglaube . . . Unglaube, der auf Anlage und Überzeugung ruht, ist genau so berechtigt, gesund und natürlich, genau so edel und menschenwohlgefällig wie Glauben, aus gleichem Boden erwachsen.“

Dieser letzte Gedanke muß auch den Widerwilligen mit Göhres Ausführungen versöhnen. Das Bekenntnis zu einem Gotte — und wäre es auch nur der unbekannte Gott — will keine neue unduldsame, verfolgungssüchtige Kirche sein. Göhre gibt selbst zu, daß sein Gottglaube nur subjektiv

ist, nicht dogmatisch. Er hat das schon vorher anerkannt und jetzt damit seine Loslösung vom Kirchenchristentum vollends vollzogen. „Religion ist eine besondere Art menschlicher Veranlagung und nur einem Teile von Menschen eigentümlich" (S. 94); das konnte nicht einfacher und schöner gesagt werden. Nicht jeder Mensch ist von Natur musikalisch, nicht jeder darf also gezwungen werden, auf Erden oder im Himmel Halleluja zu singen. Nicht jeder Mensch ist mathematisch veranlagt; es ist also ein Unfug, wenn der Staat die Tauglichkeit eines Menschen von seinen mathematischen Fähigkeiten abhängig macht. Göhre zieht die Schlußfolgerung nicht geradezu, aber jeder aufmerksame Leser wird sie ziehen: also ist der Gottglaube dem Menschen nicht angeboren, also kann man edel, hilfreich und gut sein, ohne die Anlage zur Religion, zum Gottglauben zu besitzen. Es war eine tiefe Einsicht in seine eigene Aufgabe, die Göhre einmal (S. 104) sagen ließ: „Auch treiben wir hier nicht Religionswissenschaft, sondern Religion." Nicht eine objektive, nur eine subjektive Leistung hatte er sich vorgenommen.

Nun aber doch zu einer klaren, rückhaltlosen Aussprache über das, was mich, trotz aller Verehrung für seine starke und weise Persönlichkeit, von Göhre trennt: er ist mir nicht kritisch genug, nicht sprachkritisch. Ich weiß mich einig mit ihm in der Ablehnung des Materialismus oder Mechanismus, der mit seinen armseligen Naturgesetzen alle Rätsel der Natur zu lösen glaubt; bin vielleicht sogar noch skeptischer als er gegenüber den Tagesbegeisterungen für Darwin, Häckel, Zeppelin und Einstein. Ich weiß wie er von dem großen Unbekannten, dem X, das hinter allen mechanistischen Antworten als eine neue Frage steht. Hinter den Atomen des Demokritos so gut wie hinter den Ideen Platons, hinter der Gravitation Newtons so gut wie hinter den beiden Sätzen der mechanischen Wärmelehre. Nur mache ich Halt vor der Benennung dieses X, und nicht erst nachher, nachdem ich dieses X ganz willkürlich „Gott" genannt habe. Ich resigniere v o r der Namengebung, ich bin in heiterer Tapferkeit ein Resignierter, ein Verstummer, ein „Entsagender" (im Sinne Goethes). Wenn Göhre gelernt hätte, was Kritik der Sprache ihn hätte lehren können, so wüßte er, daß jedes solche Wort umgeben ist von den Fransen seiner Wortgeschichte, daß man die Unbekannte, das X, gar nicht „Gott" nennen kann, ohne einige antike und einige christliche Fransen oder Eigenschaften des alten Gott-Fetisches mitzuverstehen und sie so der neuen Religion als unwillkommenes Erbstück einer toten Vergangenheit mitzubringen.

Unter den Zügen, die in dem Buche von Göhre das Bild der letzten Jahrhundertwende so treffend machen, ist keiner so bedeutungsvoll wie der: wieder hängt nur noch das platte Land mit seinen Bauern an der alten

Weltansicht, wieder wächst in den Städten mit ihrem Luxus und ihrem Arbeiterelend die neue Weltansicht heran. Einst, vor sechzehnhundert Jahren, war es der Gegensatz zwischen dem Heidentum, das auf die Dörfer zurückgedrängt worden war, und dem Christentum, das sich in Rom, in Byzanz, in Alexandrien als herrschende Macht zu fühlen begann. Heute ist es der gleiche Gegensatz zwischen der siechen alten Religion die auf die Dörfer gegangen ist, und einer nur noch nicht konsolidierten, noch nicht benannten neuen Macht (Sozialismus, Monismus, Kommunismus, man weiß noch nicht recht), die die großen und die kleinen Städte und jeden Fabriksort erobert hat; in den Fabriken auch schon die Frauen. Umsonst versucht der Staat, wie damals die Kaiser vor Constantinus, der Bewegung Einhalt zu tun; in jedem Augenblicke, da die Machthaber die Zügel etwas lockerer lassen, äußert sich überall der neue Glaube oder Unglaube sogar in der unbequem gemachten gesetzlichen Form eines Austritts aus der Kirche; während des Kulturkampfes gab es in Berlin sehr viele Schutzleute, die ihre Ehe ohne Beteiligung der Kirche schlossen und ihre Kinder nicht taufen ließen. Wie zwei fremde Nationen stehen sich in jedem Lande die Gläubigen und die Ungläubigen gegenüber; und die Machthaber sind nur zu blind, um zu sehen, daß die Ungläubigen bereits die Mehrheit hätten, wenn der Staat nicht die Gewohnheit des Glaubens mit allen seinen Mitteln stützte. Die Machthaber — nicht nur die monarchischen — fürchten immer, den Ast abzusägen, auf welchem sie sitzen: die stumme Unterwerfung unter jede Autorität. „Die Religion muß dem Volke erhalten bleiben." Dem Volke. Zu seinem eigenen Nutzen und zur Bequemlichkeit der Regierenden. Seitdem die Regierenden den Glauben mit Bewußtsein verloren haben, so ungefähr seit den ersten Regungen der Renaissance, wird der freche Satz in immer neuen Formen wiederholt: daß dem Volke die Vorstellungen erhalten werden müssen, auch mit Gewalt, an welche die Gewalthaber nicht mehr glauben. Es ist ein politischer Satz. Der Satz eines politischen Glaubens, der sich selbst wiederum überlebt hat. Man könnte das schnurrig so ausdrücken: der Glaube, daß der Glaube dem Pöbel erhalten werden müsse, muß den oberen Zehntausend erhalten werden.

* * *

Ich habe mit den Bemerkungen zu Radbruch, Tillich und dem letzten Buche Göhres schon die Weltrevolution von 1918 überschritten, bevor ich noch die Bedeutung des Weltkrieges für die Geistesbefreiung in einem letzten Worte dargelegt hätte. Die Weltrevolution von 1918 schien ja endlich ein richtiger „Markstein", nicht nur in der halbgebildeten Plakatsprache des letzten deutschen Kaisers. Aber nein. Diese Revolution war gar nicht

geistiger Art, wie wir sofort begreifen werden, wenn wir nach der Befreiung der Schule von der Kirche fragen und erfahren, welche Forderungen gestellt werden müssen und welche Erfüllungen ihnen die sozialistische Republik Preußen seit vier Jahren gebracht hat. Um nicht ins Uferlose zu geraten, schon weil ich als noch Mitlebender auch Zuschauer war, will ich mich an zwei Dokumente halten, die natürlich Bücher sind: „Die pädagogische Revolution, zehn Vorlesungen zur Erneuerung der Kultur", von dem schweizerischen religiös-sozialen Führer Leonhard Ragaz (1920); und „Neue Bahnen der Kulturpolitik" von dem deutschen Sozialdemokraten Konrad Haenisch (1921), der nach der Revolution — nur leider für zu kurze Zeit — Unterrichtsminister in Preußen war.

Ragaz

Das Buch von Ragaz ist das Programm einer Schulreform, das von allen konfessionslosen Gottsuchern unterschrieben werden könnte: von den gottlosen Mystikern angefangen bis zu den Beneidenswerten, die an die Möglichkeit einer neuen Religionsstiftung immer noch glauben. Selbstverständlich übt Ragaz eine vernichtende Kritik an den gegenwärtigen Schuleinrichtungen. Auch die Schule stand bis zum Weltkriege im Dienste des Industrialismus; die Schule entließ den Menschen ähnlich wie der Fabriksaal. Die Quantität des Wissens, der Intellektualismus muß in der neuen Volkshochschule überwunden werden durch einen Kommunismus der geistigen Welt. Möglichst viel Geist und möglichst wenig Schule. Aufhebung der aristokratischen Klassenschulen, der Gymnasien und der Fachuniversitäten, mit deren Bildungsphilistrosität, mit ihrer Ehrfurchtslosigkeit. Unserer ganzen Kultur, auch der Schule, liegt Mammonismus zugrunde; die Arbeit der Menschen muß wieder Seele bekommen und mit der Seele Freudigkeit. Das muß die Volkshochschule der Zukunft wollen; sie muß der Buntheit des Wissens ein Ende bereiten, wie das in den dänischen Volkshochschulen zum Teil schon erreicht ist; gerade diese Volkshochschule soll als rechte Gelehrtenschule der Verflachung entgegenarbeiten. Die Wissenschaften müssen einen Sinn bekommen durch eine lebendige Philosophie. Das Wissenswerteste bleibt immer der Mensch. Die Wissenschaft handelt nur vom Menschen, die Weltanschauung kümmert sich auch um Göttliches.

Um dieser Einstellung willen, die Ragaz zum Gottesbegriffe sucht, habe ich sein Buch so eingehend behandelt. Er ist kein Christ mehr, er ist ein radikaler Leugner aller überlieferten Glaubenssätze, aber er bleibt bei dem Begriffe „Gott". Er sucht den neuen Gott. Der Zorn gegen die bisherige, gegen die entartete Religion sei mehr als berechtigt gewesen. Diese Religion war eben gottlos. Das Neue solle kein Gottesdienst mehr sein, sondern Menschendienst. Über das überwundene Christentum hinweg

zurück zu Christus, der mehr ist als das Christentum. Die Schule der Zukunft soll lehren, in freier Luft fromm zu sein; da darf auch der Nichtchrist mitwirken, auch der Atheist. Zum ersten Male wird — in der Theorie freilich nur — voller Ernst gemacht mit den Forderungen Kierkegaards: Ernst gemacht gegenüber dem ruchlosen Spiel, das alle früheren Zeiten getrieben haben mit der Religion, mit der Wissenschaft, mit der Schule, mit der Demokratie. Licht und Freiheit wie bei Göhre.

Revolution von 191.

Und zu der gleichen Zeit schien es, als ob in dem Lande der Dichter und Denker, das vor 400 Jahren das Land der Reformation geworden war und jetzt das Land der scheinbar siegreichen sozialen Demokratie, also das Land der religiös-sozialen Möglichkeit, Ernst gemacht werden sollte mit einer Revolution der Schule. Der Zusammenbruch im Weltkriege hatte zur Folge gehabt, daß Deutschland eines Morgens, da die Bürger aufwachten, aus einer Form der absoluten (nur auf dem Papiere konstitutionellen) Monarchie in die Form einer vom Monde heruntergefallenen Republik übergegangen war. Binnen 24 Stunden, wozu die „große Revolution“ immerhin die drei Jahre von 1789 bis 1792 gebraucht hatte und noch einige Wochen mehr. Es ist nicht meines Amtes, die politische Unfähigkeit zu beweisen, die alle politischen Parteien — bis auf eine, die des Zentrums — bewiesen haben. Es ist aber meines Amtes, darzulegen, wie diese politische Unfähigkeit die Revolution der Schule, die jetzt oder nie möglich war, verhinderte.

Sollte die Staatsumwälzung überall einen Sinn haben, so mußte sie doch in der Richtung weiter gehen, in welcher ihre Führer sie begonnen hatten: wilde Sozialisten, Idealisten, mag auch — ohne klares Bewußtsein dieser Führer — feindliches Gold und andere Spionage mitgewirkt haben. Und diese Tendenz zum Sozialismus, zu der Republik und zur Kirchenfeindlichkeit lag in der Luft am Tage nach der Revolution, als alle Feiglinge, von den Feudalen bis zu den Demokraten, sich (das Wort wurde plötzlich erfunden) auf den Boden der Tatsachen stellten. Sogar die Wahlen hätten, wenn sofort angeordnet, eine sozialistische Mehrheit ergeben. Aber die Sozialisten entzweiten sich sofort und ließen den Parteien Zeit, zur Besinnung zu kommen. Als es zu den Wahlen kam, wurden bereits Kompromisse geschlossen.

Ich schreibe nicht im Dienste einer der Parteien. Sie lügen alle, und weder der Geschichtschreiber der Geistesbefreiung noch der Kritiker der Sprache will der Lüge dienen. Nur die Logik der Tatsache muß hervorgehoben werden, daß die Sozialisten einige Tage lang die Macht in Händen hatten und sich diese Macht von den „Ordnungsparteien“ aus den Händen winden ließen, da sie ein Bündnis eingingen mit den Katholiken und mit

den sogenannten Demokraten. (Ich sage „die Katholiken", und nicht „das Zentrum", weil diese amtliche Parteibezeichnung selbst wieder eine Unwahrheit ist; die Führer des Zentrums waren immer Werkzeuge der römischen Kurie, wenn sie nicht die römische Kurie zu politischen Zwecken mißbrauchten.) Genug daran, der leoninische Vertrag wurde geschlossen, durch welchen den sozialistischen Führern ein Stück Gegenwart hingeworfen wurde — wie z. B. die Repräsentation des Reichs —, während die Zukunft, ich meine die Schule, der katholischen Kirche überantwortet wurde.

Die erste Unwahrheit und Dummheit der Linken bestand darin, daß sie in den wenigen Tagen der Macht das neugeschaffene Ministerium für Kunst, Wissenschaft und Volksbildung dadurch lähmte, daß sie es an zwei höchst ungleiche Männer zu gemeinsamer Arbeit vergab: an den prächtigen, aber notorisch ganz ungebildeten Adolf Hoffmann, den Antichristen und Pfaffenfresser, und den jedem bisherigen Unterrichtsminister an Einsicht überlegenen sozialistischen Politiker Konrad Haenisch. Haenisch allein hätte unberechenbar viel leisten können; Hoffmann allein hätte sehr viel Altes als Ruine zurückgelassen, auf die Gefahr, daß er gezwungen gewesen wäre, den Widerstand der katholischen Provinzen in einem Bürgerkriege niederzuwerfen. Ich weiß nicht, ob Hoffmann der Mann gewesen wäre für eine solche Aufgabe; ich weiß nur, daß die Partei vor der bloßen Drohung eines Bürgerkriegs zurückschreckte, und daß Haenisch, von Natur ein Optimist, von seiner Partei den Auftrag erhielt, den Demokraten und den Katholiken jeden Preis dafür zu bezahlen, daß den Sozialisten die Repräsentation des Unterrichtsministeriums erhalten blieb. Haenisch zahlte ungern den Preis; und zwei Jahre später — bevor er noch sein ideales Programm hatte durchführen können — war er beseitigt und ein Geschäftsführer des Zentrums, beileibe kein Zentrumsmann, war an der Arbeit, die preußische Schule hinter die Zeit des Kulturkampfes zurückzurestaurieren. Unterstützt von den Demokraten, denen vor einer ernsthaften Sozialisierung Deutschlands bange geworden war, vorgeschoben von den Katholiken, die einige Wochen lang vor einer Trennung von Kirche und Schule gezittert hatten.

Haenisch

Das Buch von Haenisch soll ein Rechenschaftsbericht sein, liefert aber den Beweis, daß auch dieser redliche Sozialist — vielleicht eben wegen seiner Redlichkeit — kein Staatsmann ist, wie die geistig so hochstehenden Leiter der Münchener Revolution, Kurt Eisner und Gustav Landauer, keine Staatsmänner waren, zu vertrauensselig gegenüber den Realpolitikern des inneren und des äußeren Feindes. Girondisten. „Wer Freiheit für sich selbst beansprucht, muß sie auch seinem Gegner zugestehen"

(S. 181); unbedingte Gewissensfreiheit wird gefordert. Dabei weiß der Optimist Haenisch sehr gut und spricht es auch wiederholt aus (S. 101 und 130), daß die Rücksicht auf die Freiheit des Gegners (Frauenwahlrecht, Studentenrecht) zu einer Niederlage der sozialdemokratischen Front führen kann und muß. Die Linkssozialisten haben das schwere Unrecht gegen Haenisch begangen, seine ehrliche Gesinnung zu verdächtigen; und er wiederum ist ein Feind dieser Männer, die sich nur in dem (für Deutschland) möglichen Tempo der Befreiung irrten. Noch einmal: an die Girondisten gemahnen die Rechtssozialisten, unter denen es keinen handelnden, also gewissenlosen Mann gab. So ist das Bild der ganzen Bewegung auf den Kopf gestellt: die Sozialisten (und die wenigen Demokraten, die noch freiheitliche Ziele verfolgen) geben Punkt für Punkt ihrer Stellung in nachgiebigen Kompromissen preis, und die Kirche, die ihren Besitz mit Erbschlauheit verteidigt, scheint ein Ideal zu verfechten. Haenisch darf sich dessen rühmen (S. 173): „daß sich heute die katholische Kirche in Preußen (und Deutschland) freier bewegen kann als zu irgendeiner früheren Zeit." Das Konkordat, mit welchem der Kaiser gewordene Napoleon den Sargdeckel über die Revolution nagelte, zehn Jahre nach der Absetzung Gottes, haben die Sozialisten unmittelbar nach der Revolution der Kirche entgegengetragen. Aus Gerechtigkeitsgefühl, wie sie sagten. Weil sie keine Staatsmänner waren, wird die Geschichte urteilen. Die beiden „Nationen", die der dummen Ungläubigen und die der schlauen Gläubigen, stehen einander gegenüber, zum Bürgerkriege bereiter als je. Und weil dem so ist, lohnt es sich, die Stimmung kennen zu lernen, die das deutsche Gemüt durch den Weltkrieg der Religion gegenüber ausgewirkt hat oder auch nur ausgelöst.

Gegenwart

Bei der „Nation" der Ungläubigen ist es vorbei mit dem Ansehen der alten Religion. Vorbei in den Wissenschaften der drei ernsthaften Fakultäten und der technischen Hochschulen; denn die theologische Fakultät wird nur noch ein bestochener Theologe mit der Wissenschaft in Verbindung bringen. Vorbei ist es mit der alten Religion in der Kunst; man malt, modelliert und komponiert (die Musiker freilich könnten dem alten Glauben immer noch ehrlich dienen, weil die neue Stimmung sich auch in Kirchenmusik hineinlegen läßt) nach wie vor religiöse Gegenstände, aber fast nur noch auf Bestellung. Vorbei in der Gesellschaft, die über religiöse Fragen nicht mehr streitet und nicht einmal mehr plaudert. Vorbei im häuslichen Leben; es ist da fast allgemein in das Bewußtsein des Mittelstandes gedrungen, daß die Bezahlung der Kirche für ihre Beteiligung an Geburt, Heirat und Tod nur noch ein kostspieliges Andenken aus alter Zeit ist; es ist wirklich so weit gekommen, daß etwas Totes die Toten begräbt. Vorbei

in Handel und Gewerbe; die Kaufleute würden lachen, wenn man ihnen zumuten wollte, bei dem Warenaustausch, den sie besorgen, an irgend etwas anderes zu denken als an ihren irdischen Nutzen.

Und vorbei ist es mit der Macht der alten Religion auch im Kriegshandwerk. Seit dem Westfälischen Frieden wurden keine Religionskriege mehr geführt, nur noch sogenannte Nationalkriege. In Wahrheit: die Kriege wurden nach wie vor geführt von ehrgeizigen oder landhungrigen Fürsten (oder von geldgeizigen Machthabern) und die Völker der allgemeinen Wehrpflicht wurden in diese Kriege hineingehetzt mit Redensarten des nationalen Fanatismus, wie bis 1648 mit Flüchen des religiösen Fanatismus. Und überall gaben sich die allezeit gefälligen Diener am Wort dazu her, auch die Redensarten der Nationalkriege zu heiligen. „Gott will es." Gott wollte es immer, einerlei, ob es sich um die Eroberung des Heiligen Grabes handelte oder um die Besitznahme eines Negerdorfes. Die Diener am Wort haben nicht erst im jüngsten Weltkriege, dem grauenhaften, mit solcher Lüge auf die falsche Karte gesetzt.

Zola Schon während des Deutsch-Französischen Krieges von 1870 hatte die katholische Kirche — in bescheidenerer Weise auch einige protestantische Kirchen — sich einige Rechnung darauf gemacht, die gemarterten Völker würden in ihrer Verzweiflung zu Gott als dem Friedensfürsten zurückkehren. Und die katholische Kirche, wieder einmal klüger als ihre Konkurrentinnen, dachte auch schon daran, zum Zwecke der Sicherung ihrer Herrschaft die Monarchie zu verraten und mit der Demokratie oder gar mit der Sozialdemokratie einen Bund zu schließen. Die Stimmung jener Zeit, namentlich die Stimmung von Frankreich, lernt man am besten kennen aus den drei letzten Romanen Zolas (Lourdes, Rom, Paris), die zwar erst im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts erschienen sind, aber die geistigen und wirtschaftlichen Kämpfe der Zeit nach dem Kriege zum Gegenstande haben. Zola ist in diesen Romanen noch weniger „Dichter" als früher, aber ein Beobachter oder Historiker, der kaum seinesgleichen hat; unbeirrbar und unbestechlich. Fast pedantisch und einseitig der Haß gegen die katholische Kirche; die Romane wurden in Rom auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

Für uns kommt besonders der Roman „Paris" in Betracht, weil da die heimliche Arbeit der Kirche an der Wiedereroberung Frankreichs dargestellt wird. Der ganze Höllenkessel von Korruption erinnert nur allzusehr an die letzten Jahrzehnte in Deutschland; die Flucht in die Kirche erscheint nur als eine neue Form der Korruption. Und der Held des Romans, der gute Abbé Pierre Froment, der in Lourdes seinen Wunderglauben, in Rom sein Vertrauen auf die katholische Kirche verloren hatte, wird zu

einem entschiedenen Unchristen. „Der Versuch ist angestellt. Das Heil der Menschheit kann nur durch die Gerechtigkeit kommen, nicht durch die Barmherzigkeit. Seit bald zweitausend Jahren hört das Evangelium nicht auf, zu abortieren. Jesus hat nichts erlöst; das menschliche Leiden ist gleich groß und gleich ungerecht geblieben. Das Evangelium ist ein aufgehobenes Gesetzbuch, das der Gesellschaft nur noch schaden kann. Los vom Evangelium" (Paris, S. 410).

Und da der Bruder des Helden, der gelehrte Edelanarchist, die Pulvermischung gefunden hat, deren Wirkung so fürchterlich ist, daß jeder weitere Krieg zu einem Wahnsinn würde, da er die zerstörende Kraft des neuen Dynamits vor aller Welt beweisen will, wählt er zum Gegenstande der Zerstörung just die Kirche, durch deren Erbauung der Sieg des Glaubens wie zu einem Symbole gemacht worden war. „Es gibt ja keinen dümmeren Blödsinn als unser großes Paris beherrschen zu wollen durch diesen Tempel erbaut zur Verherrlichung des Absurden. Soll man sich wirklich nach Jahrhunderten der Wissenschaft diese Ohrfeige gefallen lassen, die dem gesunden Menschenverstande gilt? Paris soll bereuen, soll Buße tun dafür, daß es an der Befreiung der Wahrheit und der Gerechtigkeit gearbeitet hat. Nein, weggefegt muß werden, was es auf seinem Wege fesselt oder beleidigt. Nieder mit diesem Tempel und seinem Gotte der Lüge und der Knechtschaft" (S. 565).

Man sieht: als Reaktion gegen das Kriegselend schon 1871 der Versuch der Kirche, ihre alte Herrschaft wieder aufzu richten, als Gegenreaktion ein wilder Kirchenhaß der Freidenker. Der Zusammenbruch von 1918 hat noch keinen so naturalistischen Beobachter und Darsteller gefunden, wie Zola einer war für das schreckliche Jahr Frankreichs. Aber ich glaube feststellen zu können, daß die Diener am Wort abermals auf die falsche Karte gesetzt hatten, da sie seit 1914 den Nationalhaß schürten. Nur daß das Tempo der Erkenntnis sich wieder einmal beschleunigt hatte. Nach 1870 brauchte es Jahre, bevor selbst ein solcher Arbeitsriese wie Zola zuerst den Naturalismus des Krieges (La Débâcle) und dann in den drei symbolistischen Werken seine religiösen Auswirkungen schildern konnte. Jetzt folgten Schlag auf Schlag, in Frankreich noch zwischen den Schlachten, in Deutschland unmittelbar nach dem Zusammenbruch von 1918 die Darstellungen der Greuel und die Warnungen vor der Spekulation, mit welcher die Kirchen ihre Gewinne aus den Greueln zu ziehen versuchten.

Weltkrieg

Während des Weltkriegs war die Redensart vom Umlernen aufgekommen. Das ungeheure Erlebnis vereinigte die Klugen und die Dummen in dem Glauben an eine vernünftige Weltregierung: die unerhörte Zahl der Opfer dürfe nicht umsonst gefallen sein, eine Weltwende stehe

bevor, dem furchtbaren Völkerelend müsse das kommende Völkerglück entsprechen. Aber das Urteil wurde wie immer von Vorurteilen gelenkt; mit gleichwertigen Gründen wurde der nahende Sieg der Freiheit, auch der Geistesfreiheit, verkündet und die Rückkehr der abgefallenen Massen zur Kirche. Wie hundertsechzig Jahre vorher ein entsetzliches Ereignis, das Erdbeben von Lissabon, das heute im Verhältnis zum Weltkriege wie ein kleiner Unglücksfall erscheint, die Geister aufwühlte, in die Kirchen und aus den Kirchen trieb. Doch gerade die Erinnerung an die Folgen jenes Erdbebens läßt vermuten, daß die Wahrsager, die überall auf einen Kriegsgewinn der Kirchen rechnen, unrecht behalten werden.

Ich lasse die Kirchenpolitik, die mit bewußter Arbeit den Krieg gegen den Unglauben auszunützen hofft, außer Betracht; die Kirchen werden in allen Staaten genau Buch führen und am Ende ihre Rechnungen vorlegen; aber der Staat wird aus der Not so gekräftigt hervorgehen oder in einer so verzweifelten Notlage kraftvoll scheinen müssen, daß es noch fraglich ist, ob er die Kirchenrechnungen wird bezahlen können. Die Kirchen, die christlichen, haben in diesem Kriege ein gewagtes Spiel gespielt,*) oder sie haben (um es richtiger auszudrücken) schweigend zusehen müssen, wie der Staat der Kirche über den Kopf wuchs. Jede christliche Kirche ist, nicht nur die katholische, ihrem Wesen nach international, weil das Seelenheil, worauf es doch zumeist ankommt, übersprachlich, übervölkisch, überirdisch ist; und da haben die Kirchen es geduldig mitansehen müssen, daß ihre Diener den Krieg auf der Seite predigten, auf der sie zufällig nach ihrer Staatszugehörigkeit standen; ohnmächtig und klug zugleich, um der späteren Rechnung willen, haben die obern Kirchenfürsten aus dieser Nötigung eine Tugend gemacht. In der katholischen Kirche war diese Erscheinung nur am auffallendsten, weil dort die Internationalität der Kirche eine geschichtliche Tatsache schien; der Widerspruch zwischen der Religion Christi und den Aufgaben eines Feldgeistlichen ist aber in den protestantischen Landeskirchen nicht geringer. Der Staat wird die Kirchendiener wie seine unmittelbaren Diener belohnen, er wird Orden austeilen und Orden zulassen, doch überall wird in dem uralten Streite zwischen Staat und Kirche der Staat — oder was irgend an Stelle der alten bankerotten Staaten treten wird — einen Machtzuwachs erfahren. Mir aber handelt es sich

*) Die Diener der Kirchen haben überall, besonders in Deutschland und Frankreich, gehetzt und mit den angeblichen Tugenden des eigenen Volkes geprotzt. Sehr stark hat das für Deutschland ausgesprochen der sprachkritisch geschulte, schon genannte Gustav Sack in seinem Schauspiel „Der Refraktär" (Werke II., S. 105): „Sich mit diesen Vorzügen, Eigenschaften, die letzten Grundes jedes kultivierte Volk besitzt, zu brüsten und zu verlangen, daß der arme, zum Staatspopanz verhunzte Christengott derentwegen, ihretwegen zum privilegierten deutschen Kriegsgott werde, das ist ekelhaft."

nicht darum, ob der Krieg den Angestellten der Kirche für einige Zeit weitere Pfründen und andere Beamtenstellen zuweist oder nicht, sondern hier nur darum, ob die Mehrheit des Volkes wirklich, wie die Wahrsager behaupten, durch den Krieg der Gottlosigkeit entfremdet worden ist.

Da wird nun kein aufmerksamer Beobachter leugnen können, daß während des Krieges der Zulauf zu den Kirchen stärker geworden ist, als er vorher war. Den Kirchen ist ein Dreinreden in die wichtigsten Lebensabschnitte (Geburt, Heirat und Tod) durch Herkommen und Gesetz gesichert; das Dreinreden beim Tode ist noch eindrucksvoller als das bei Geburt und Heirat, und der Tod war allgegenwärtig. Noch wichtiger wurde der Umstand, daß durch die schrecklichen Jahre kein Haus und keine Hütte war, in der nicht für das Leben eines Gatten, eines Vaters, eines Bruders, eines Sohnes gezittert wurde; in dieser bängsten Sorge erwachten alle alten Triebe, und kein Zauber blieb ungenützt, der gegen die Gefahr zu feien versprach. Menschen, die den Kirchenglauben halb und halb verloren hatten, lernten wieder beten; und kein Freidenker war hart oder gewissenlos genug, den Frauen und Kindern den Glauben an dieses Zaubermittel nehmen zu wollen. Unausdenkbar groß wurde die Zahl der Soldaten, die ihr Leben gelassen hatten, die, krank oder wund, oft mit zerfetzten Gliedern, auf Genesung hofften! Die Sehnsucht nach dem Frieden wuchs ungemessen. Wieder stand das Zaubermittel des Gebetes zur Verfügung. Die Gebete um die Gesundheit der Angehörigen waren bei Millionen unerhört geblieben. Die Gebete um den Sieg des eigenen Staates, wahnwitzige Gebete, wenn es einen einzigen gemeinsamen Gott gab und dieser allwissende, allmächtige Gott irgend wußte, was er wollte, diese kannibalischen Gebete waren zwecklos gewesen. Jetzt stiegen aus der Qual der Friedenssehnsucht die schlichteren Gebete um den Frieden empor, die sich ja wenigstens an einen gemeinsamen Vater im Himmel richten konnten. Die Kirchen füllten sich noch mehr. Und die Aufgeklärten sagten oder dachten: hilft es nicht, so schadet es doch auch nicht. Und wenn der Friede endlich, nach Blut und Jammer, nach Hunger und Trauer, Wirklichkeit werden wird, dann wird kein Einzugsgepränge, kein Fürstenwort und kein Zeitungsgeschwätz solchen Eindruck machen wie der Ton der letzten Glocken, die nach alter Sitte den Frieden einläuten werden. Auch die Freidenker werden am Tage dieses Geläutes einander in die Arme fallen, werden ihre Tränen nicht zurückhalten und das Tedeum der Kirchen nicht stören. Dann aber wird neue Arbeit beginnen, und nicht nur die Freidenker, auch die Massen werden fragen, ob Gott nach dem Erlebnisse dieses Krieges zu loben oder anzuklagen sei. Die drei Parteien werden wieder vorhanden sein, in veränderter Stärke. Te Deum laudamus. Te Deum accusamus. Te Deum

Knechte, Ankläger und Leugner Gottes

negamus. Die dritte Partei, die der klaren und bestimmten Gottesleugner, wird nach dem Kriege kaum größer sein als vorher. Doch die zweite Partei, die der Ankläger Gottes, wird (das ist meine Überzeugung) wie nach dem Erdbeben von Lissabon plötzlich wachsen. Es wäre eine bedenkliche Selbsttäuschung, wenn die Frommen meinten, diese Ankläger Gottes, weil da das Dasein Gottes eine Voraussetzung wäre, brächten der Kirche geringere Gefahr als die Gottesleugner. Auflehnung gegen Gott ist ja doch nur eine unlogische, eine unwissenschaftliche, eine — wenn man so will — gemütliche Form der Gottesleugnung. Der selbstsichere, durch geistiges Ringen gewordene Gottesleugner kann ein vortrefflicher Bürger sein, wie Bayle schon vor zweihundert Jahren wußte und lehrte; er braucht kein Rebell zu sein, ist es gewöhnlich schon darum nicht, weil er als ein Skeptiker auch an andern absoluten Werten zweifelt. Der Ankläger Gottes dagegen ist ein Rebell von Hause aus, weil der Gott, der irgendwo ist und irgendwelche Eigenschaften hat, die Erwartungen nicht erfüllte, die sich an sein Dasein und an seine Eigenschaften knüpfen ließen; wie der Ankläger eines bestimmten Königs ein wilderer Rebell ist als derjenige, der theoretisch die Frage untersucht hat, ob die Monarchie die beste Staatsform sei. Die Ankläger ihres Gottes sind vielleicht so religionssüchtig, daß sie ohne einen Gott nicht auskommen können, daß sie auf den Trümmern der alten Kirche eine neue Kirche errichten werden; doch die Ankläger ihres besonderen Gottes werden den Gott der alten Kirche für die Greuel des Krieges verantwortlich machen und werden den alten Glauben gewaltsam zu stürzen suchen. Und darum scheint es mir wahrscheinlich, daß die Kirchen ihre Kriegsrechnung ohne den Wirt machen werden, daß das freie Denken die geistigen Kriegskosten nicht wird bezahlen müssen. Weder die Ganzfrommen werden durch das aufwühlende Entsetzen in ihrem Glauben erschüttert werden, noch die Freidenker in ihrem Unglauben. Unter den Ganzfrommen verstehe ich die zahlreichen guten Seelen, welche aber doch in der Masse der Christen nur eine Minderheit ausmachen, denen die Weltregierung durch einen allweisen und allgütigen Gott eine unumstößliche Gewißheit ist, die sich durch keine Erfahrung beunruhigen lassen. „Was Gott tut, das ist wohlgetan. Gottes Ratschlüsse sind unerforschlich. Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen. Wer weiß, wozu es gut ist." Und wie die Tröstungen einer tiefen und echten Religiosität alle heißen. Diese guten Seelen, eigentlich beneidenswert in ihrem felsenfesten Vertrauen, wissen es nur nicht, daß sie mit ihrer frohen Glaubensinnigkeit doch ungefähr auf dem Boden der neuesten Gottlosigkeit stehen, auf dem Boden des Agnostizismus. Ein Gott, der unerforschlich ist, ist gar nicht so verschieden von dem unbekannten Etwas, das der deistische Agnostiker für den Urgrund der Welt annimmt und

das er in Ermangelung eines anderen positiven Wortes seinen Gott nennt. Nur daß der Ganzfromme von den Wegen Gottes redet, einen Plan der Vorsehung voraussetzt, von einem guten Ziele dieser Wege überzeugt ist, während der Agnostiker sich mit der ehernen Kette der Notwendigkeit begnügt, weder von einem Wege noch von einem Ziele etwas weiß und an einem Fortschreiten zum Guten zweifelt. Eigentlich beruht der Unterschied zwischen diesen beiden entgegengesetzten und nur aus Mißverstand feindlichen Menschengruppen auf einer Seelenstimmung: die Frommen stehen dem Weltlauf optimistisch gegenüber, die Unfrommen pessimistisch oder abwartend. Daran ändert auch der hübsche Zug nichts, daß die Frommen Gottes Wege wunderbar finden, daß die Unfrommen die Naturgesetze durch kein Wunder absetzen lassen; denn auch der Wunderglaube ist eine Folge optimistischer Seelenstimmung. Einig sind die Ganzen der frommen und der unfrommen Partei also darin, daß sie die Vorstellung eines grob menschenähnlichen, dem Menschenverstande verständlichen Gottes aufgegeben haben, daß sie keinen Fetisch von Menschenhand anbeten, daß sie darum gar nicht in die Versuchung kommen, mit dem Unbekannten zu hadern, weil es Brand und Tod, Hunger, Krankheit und Wunden in tausendfältiger Gestalt zuließ. Wahre Frömmigkeit (einerlei, ob Rechtgläubigkeit, Ketzerei oder Mystik) und wahre Gottlosigkeit (mit oder ohne Gottes Namen) führen zur Ergebung oder zur Bescheidung. Nun sind die wahrhaft Frommen, die ihr Leben demütig und kindlich der göttlichen Vorsehung anheimgestellt haben, nicht gerade Ausnahmen, aber doch vereinzelt, ebenso wie die freien Geister, die außerhalb jeder Konfession für sich eine dogmenlose Weltanschauung gefunden haben. Die ungeheure Mehrheit unter den Christenmenschen, die unter dem Ausdrucke Christenheit zusammengefaßt werden, besteht aus Halben, aus Auchchristen, welche die Religion, in der sie durch Schule und Haus unterrichtet worden sind, im Alltag, oberflächlich, äußerlich zu glauben glauben, welche aber versagen, sobald ihr Glaube auf eine schwere Probe gestellt wird. Dieser Haufe greift in Krankheit, Not und Todesangst zum Zaubermittel des Gebetes, klagt aber — wie gesagt — den Gott an, der das Gebet nicht erhört hat. Diese Halben sind selbstsüchtig, wollen einen Nutzen auch von der Religion, einen diesseitigen Nutzen, weil nicht einmal ihr Glaube an das Jenseits so recht fest ist. Unter ihnen finden sich Vertreter einer scheinbar uralten Vergangenheit, die einen Gott nach ihren kleinen Wünschen suchen: die ihren Fetisch prügeln oder verbrennen, wenn er ihnen nicht gefällig war; wie die alten Juden von ihrem Gott abfielen und den mächtigeren Gott eines Nachbarvolkes wählten, wenn ihre Opfer umsonst waren. Von solchen Götzendienern und von noch niedrigeren Gesellen

möchte ich absehen. Der große Haufe der Halben besteht aus Zeitgenossen, die nach ihrer Meinung und auch nach der öffentlichen Meinung würdigere Vorstellungen von ihrem Gotte haben, eben Menschenvorstellungen. Schule und Haus hat ihnen die Gewohnheit beigebracht, von den Eigenschaften Gottes wie von bekannten Dingen zu reden; von Allweisheit, Allgüte und Allmacht, was, weil alle diese Scheinbegriffe den Scheinbegriff des Absoluten oder des Unendlichen mitenthalten, nur ungefähr besagen will, daß dieser Gott sehr weise, sehr gütig und sehr mächtig ist. Und die Haare auf dem Kopfe des Halben gezählt hat. Um die theologischen Schwierigkeiten der Begriffe Vorsehung und Vorherbestimmung, Naturnotwendigkeit und Willensfreiheit bekümmert sich der Halbe nicht; und löst die Widersprüche nicht, auch wenn er zufällig nebenbei ein Theologe ist. Wenn die Vorsehung sich nur seiner werten Person annimmt, besserenfalls seiner Familie, bestenfalls seines Landes. Und da kommt der entsetzliche Krieg mit Drangsal für seine Person, für seine Familie, für sein Land. Wer ein richtiger Halber ist, der wird auch durch das grauenhafte Miterleben nicht zum Nachdenken gebracht, wohl aber zu der Empfindung eines erlittenen Unrechts, zur Empörung. Man hat ihm von Gott als von einem sehr weisen, sehr gütigen, sehr mächtigen Könige gesprochen; was geschehen ist, das reimt sich mit diesem Bilde nicht zusammen, und der Glaube an die Eigenschaften Gottes gerät ins Wanken. Beileibe nicht der Glaube an Gott selbst, Gott bewahre. Der Halbe ist kein Sprachkritiker, weiß also nicht, daß die adjektivische Welt nur eine andere Anschauungsform ist, nicht aber eine zweite Welt neben der substantivischen; er weiß nicht, daß es das Wesen „Gott" nicht gibt außer und hinter den wesentlichen Eigenschaften, wie es einen Apfel nicht gibt, der nicht seine Schwere, seine Form, seine Farbe, seinen Geschmack und seinen Geruch hätte. Der Halbe weiß gar nicht, daß er einen Gott, den er anklagt, nicht mehr besitzt. Er ist zu modern und zu gebildet, um den Fetisch zu prügeln, um den Götzen gegen einen stärkeren umzutauschen; aber er ist unzufrieden mit dem Gotte, dessen Eigenschaften die Probe nicht bestanden haben, er vertraut ihm nicht mehr, er traut ihm nicht mehr. So wird der große Haufe der Halben, das ist die große Mehrheit der christlichen Welt, nach dem Kriege nicht zu den Gottesleugnern übergehen, aber doch die Neigung haben, an den Versprechungen der Kirchen zu zweifeln. Sein Glaube war ja nicht nützlich gewesen. (Geschrieben 1917.)

Ich möchte weitere Wahrsagerei vermeiden. Die Religion ist in den stürmischen Tagen dieses Krieges offiziell und offiziös nicht mehr und nicht weniger bemüht worden, als bei Amtshandlungen des Friedens; den Beweggründen der kämpfenden Menschen und Völker sind die Religionen

in diesem letzten Kriege ferner geblieben als in irgendeinem Kriege vorher. An keiner Stelle kann ein Glaubenswort Einfluß gehabt haben. (Was den Islam drüben in Asien angeht, kümmert uns hier nicht, wo wir es ausdrücklich nur mit der Entwicklung des Abendlandes zu tun haben.) Ob aber diese nicht genug zu beachtende Befreiung von religiösen Beweggründen zu einer allgemeinen Loslösung der künftigen Kultur von den Formen der Religion führen wird oder nicht, das hängt doch wieder von einer Entwicklung ab, die in der Macht des großen Haufens der Halben liegt, den man dann feierlicher den Volkswillen nennt. Nur wenn dieser von Ganzen geleitete Volkswille überall die Grundsätze der Regierung umgestalten und die Schule der kirchlichen Herrschaft entziehen würde, dann könnte nach einem Menschenalter ein Geschlecht aufwachsen, das an die Worte von den Eigenschaften Gottes nicht mehr gewöhnt wäre. Dann würde vielleicht der große Haufe der Halben, wieder ohne zu denken, so ungefähr unkirchlich oder deistisch werden und hätte, auch wenn es in Zukunft wieder zu einem solchen Kriege kommen könnte, keine Ursache mehr, den Gott anzuklagen.

Theosophen

Ganz unberechtigt war freilich die Sorge der Pazifisten und Freidenker nicht, die Todesnot des Weltkrieges könnte ein Wiederaufleben mittelalterlichen Volksaberglaubens auslösen; nur daß die Epidemie ganz anderswo ausbrach, als die Kirchendiener gehofft und ihre Gegner gefürchtet hatten. Der vierte Stand wollte sich, nach dem ersten Schrecken, auch von der Todesangst nicht mehr in die Kirche zurücktreiben lassen; Zweifel und Unglaube waren doch zu stark geworden. Aber auch der dritte Stand, das halbgebildete Bürgertum, griff lieber nach einem jüngeren Aberglauben, als nach einem der ältesten. Die greifbare Wirkung der Kriegsnot war zumeist ein Aufschwung der Schwarmgeisterei, die man ja auch eine Form des religiösen Bedürfnisses nennen darf. Die Zahl der Spiritisten und der Theosophen mehrte sich in England und in Deutschland. Der Wahn schöpfte neue Kraft aus der Verzweiflung. Unbekümmert darum, daß Geschichte keine Wissenschaft ist, standen Propheten auf, die die Zukunft vorausberechneten, scheinwissenschaftlich und geistreich wie Spengler in seinem „Untergang des Abendlandes“, dumm und frech wie seine pöbelhaften Nachahmer. Natürlich wurde die Stimmung auch von gemeinen Hochstaplern benützt: ein Anstreicher trat als Heiland auf, als der „Jesus von Düsseldorf“, und soll einen Jahresverdienst von mehreren Millionen gebucht haben; ein anderer Weltheiland, ein Weinreisender, machte sich weniger aus Gold als aus Frauenliebe und wurde schließlich durchgeprügelt; wieder ein „Christus II.“ machte die Gegend von Frankfurt a. M. unsicher und wurde aus Deutschland erst als steinreicher Mann ausgewiesen. In diese Gruppe von Schwindlern gehört vielleicht auch der jüdische Mystiker

(kein Jude von Geburt) Eliphas Levi, den Meyrink mit besserem Humor hätte einführen sollen. Aber das Fett abgeschöpft aus den Börsen wundersüchtiger Männlein und Weiblein hat doch Rudolf Steiner, der Theosoph, der sich ausweichend einen Anthroposophen nennt, der sich bei der Anpreisung seiner übermenschlichen Gaben des Fernsehens mit dreistester Scheinwissenschaftlichkeit auf den Buddha, auf Christus, auf Goethe und sonst auf alles Hohe beruft und von den Schwarmgeistern erklecklichen Zulauf erfahren hat. Eine Widerlegung dieses neuen Cagliostro wäre für eine gesunde Logik schwerer, als man denken sollte; das Hexeneinmaleins ist nicht zu widerlegen, nur auszulachen. Ein starker Komödiendichter müßte sich des Stoffes bemächtigen.*)

Die Hoffnung darauf, daß der Weltkrieg die Gottesfurcht steigern werde, war so weit verbreitet, daß allerorten Propheten auftraten, die sich bereits auf eine Wiedergeburt des Mittelalters einrichteten. Ich habe sehr viele solche Schriften gelesen und kenne doch sicherlich nur den kleinsten Teil. Ich will nur zwei Propheten nennen: einen sehr schlauen Jesuiten und einen sehr törichten deutschen Reichskanzler.

Ein Jesuit

Einen wahren Triumphgesang über das Erstarken der Gottesfurcht fand ich angestimmt in einem der klugen und gelehrten Aufsätze, durch welche die „Stimmen der Zeit" (früher „Stimmen aus Maria-Laach") sehr geschickt den Schein erwecken, als stünde diese streng-katholische Zeitschrift auf dem Boden einer vorurteilslosen Wissenschaft. Der Artikel, von Otto Zimmermann S. J. gezeichnet, ist betitelt „Schriften zur natürlichen Gotteslehre" (Januar 1915). Da heißt es von einigen Schriften zum Beweise des Daseins Gottes: „Man steht ihnen freilich jetzt anders gegenüber als vor einem halben Jahr. Ehe der Krieg wie ein plötzlich aufsteigendes Sturmgewitter über uns hereinbrach, schien die Welt der Gottlosigkeit zuzutreiben und nichts schien zeitgemäßer, als Gottesbeweise aufzustellen. Aber in der Kriegsnot riefen wir wieder nach Gott; man zweifelte nicht mehr, sondern man betete, und hoch und nieder bekannte, daß man das Vertrauen auf Gott setze. Gott lebt und er führt das Recht zum Siege! Möchten nun die Bücher mit Gottesbeweisen auf immer den Stempel des Veralteten, gänzlich Überholten tragen."

*) Nur darüber freilich kann ein Deutscher nicht lachen, was Eingeweihte längst wußten, was aber erst durch eine Unklugheit des Steiner aller Welt bekannt geworden ist, daß der für die Heerführung verantwortliche oberste General im Weltkriege, wieder einer des Namens Moltke, der Freund und Vertreter des Theosophen war; wieder rächte es sich am ganzen Volke, daß — wie vor der großen Revolution — die Cagliostro Gläubige gefunden hatten bei Personen aus den höheren Schichten der „Gesellschaft". Auch wer der Frage „Monarchie oder Republik?" undogmatisch gegenübersteht, fester Republikaner nur ist, weil der letzte Monarch Wilhelm II. hieß, auch der wird sagen müssen: in einer Republik hätte ein Geisterseher nicht ein so realpolitisches Amt erhalten können wie dieser Moltke II.

Es widerstrebt mir, gegen den robusten Glauben an Wunder erst noch zu polemisieren. Es wäre aber meines Erachtens doch recht bedauerlich, wenn der Ausfall des Krieges in der Kulturgemeinschaft der europäischen Völker, die immerhin vorhanden war, eine dauernde Trennung dergestalt vollziehen würde, daß die Sieger ihren Gewinn mit einer Rückkehr zum alten Wunderglauben bezahlen, daß die Besiegten verhungern müßten und nur etwas Geistesbefreiung gewonnen hätten. Aber dafür war ja gesorgt, daß in dem unglücklichen Deutschland kein Versuch unterlassen würde, dem Volke die Religion zu erhalten. Als das Schicksal bereits unabwendbar war, beriefen einflußreiche Narren einen Frömmler auf den Platz Bismarcks, kurz bevor in letzter Stunde ein katholischer Gelehrter zum vorletzten Kanzler des protestantischen Kaiserreichs ernannt wurde. Und der Frömmler, dessen Namen man sich merken müßte, Dr. Michaelis, ist just der unverdächtigste Zeuge dafür, daß die innere Macht der Kirchenreligion gebrochen war, als in der Not das große Wettrennen um die Gläubigkeit des Volkes begann. Er hatte wenige Wochen vor Ausbruch des Weltkrieges (am 5. Juni 1914) vor sogenannten christlichen Studenten eine Rede gehalten, in der er aufrichtig zugestand, daß in unserem Staatsleben die Männer Gottes einen bestimmenden Einfluß nicht mehr haben. „Es gibt in unserem Parlament, im Reichstag und im Landtag, seitdem Vater Bodelschwingh gestorben ist, keinen Menschen, der irgendeine gesetzgeberische Maßnahme ganz klar und offen, schlicht und kindlich damit begründete: Ich fordere das, weil es Gottes Wille ist. Es ist eine so f e r n l i e g e n d e S a c h e für leitende Männer, von ihrem persönlichen Stand zu Gott, zu Jesus im öffentlichen Leben zu sprechen, daß es die größte Verwunderung erregen würde, wenn einer mit seiner persönlichen Stellung zum Heiland und zum Wort Gottes eine staatliche Maßnahme rechtfertigen wollte. Wenn wir ganz klar sehen, dann müssen wir erkennen, daß die überwiegende Zahl der Deutschen der Meinung ist, das Christentum habe als solches seine direkte staatliche Einflußkraft nicht mehr. Sie meinen, das Christentum hat sich in dem Volke durchgewirkt, wir haben eine christliche Ethik; und darum gilt es nur auf dieser Grundlage weiter zu bauen, aber das Christentum als solches ist nicht mehr produktiv in unserem Leben. D a s i s t d i e h e r r s c h e n d e A u f f a s s u n g."

Kanzler Michaelis

Man achte auf den Unterschied zwischen diesem Schmerzensschrei eines offenbar gläubigen Mannes und den religiösen Redensarten, mit denen bei uns feierliche Erlässe ohne jede Gläubigkeit verbrämt zu werden pflegen. Bei solchen Redensarten wird die Fortdauer der religiösen Macht von Indifferentisten unehrlich vorausgesetzt; Dr. Michaelis, bevor er Reichskanzler geworden ist, wohlgemerkt, klagt ehrlich darüber, daß es

vorbei ist mit der Einflußkraft des Christentums. In seiner ersten Kanzlerrede blieb ihm, weil er nicht Verblüffung erregen wollte, nichts übrig, als sich ebenfalls mit einer religiösen Redensart zu begnügen. Nicht einmal er glaubte an die Macht der Glaubensgestalten, zu denen er sich bekannte; er hätte sonst nicht nach der Schablone regiert. Er hätte sonst zu rufen gewagt: „In hoc signo vinces." Er war nur in der Pietistenzeit stecken geblieben, wie die Jesuiten — theoretisch wenigstens — im Mittelalter. Die Selbsttäuschung des unmöglichen Reichskanzlers Michaelis war so stark, daß er Männer wie Napoleon, wie Friedrich den Großen klein fand im Vergleiche mit dem „wirklich großen Luther". „Napoleons Geist ist tot. Friedrichs des Großen Geist ist im Verblassen." Wobei besonders darauf zu achten, daß diese Entdeckung seinen evangelisch-sozialen Zuhörern als eine erfreuliche Nachricht mitgeteilt wurde.

* * *

Es wäre aber zu klein und zu bitter, wenn ich meine Geschichte der Geistesbefreiung abschließen wollte mit einem Worte, das nur bezeichnend ist für das Fackeln des wilhelminischen Ungeistes, der sich zuerst so pomphaft als den Erben des friderizianischen Geistes eingeführt hatte. Ich habe, bevor ich die Feder aus der Hand lege, noch zwei Fragen zu beantworten.

Und vorher, womöglich, nach Eideshelfern zu suchen für die Form, in welcher ich bestrebt bin, die Frage nach den letzten Dingen zu beantworten: für die gottlose Mystik. Man wird es hoffentlich nicht Vorsicht oder gar Feigheit nennen, daß ich mich da auf andere berufe; es ist nur eine berechtigte Taktik: der Leser glaubt ja eher, was schon die anderen glauben.

So habe ich im Eingange dieses letzten Abschnittes zunächst Beispiele dafür gesammelt, daß es vorbei ist mit dem alten Glauben. So will ich nun, bevor ich meine gefährliche Stellung an zwei Fronten — zugleich gegen den längst vermoderten Kirchenglauben und zugleich gegen den jüngst begrabenen Materialismus oder Mechanismus — befestige, an einem etwas älteren französischen und an einem jüngsten deutschen Buche zeigen, daß das Ziel doch nicht von mir allein geschaut worden ist: Zerreißung der Ketten des alten kirchlichen Dogmas, ohne Anlegung der anderen Ketten des neuen scheinwissenschaftlichen Dogmas. In den letzten Dingen ist der Materialist so blind abergläubig wie jeder Fetischanbeter.

Guyau

Mein französischer Eideshelfer ist Jean Marie Guyau (geb. 1852, gest. 1888), in Frankreich um die Jahrhundertwende viel gelesen und viel bewundert, in Deutschland selten genannt und fast unbekannt. Ich muß ordentlich vorausschicken, wenn ich nicht die Achtung der Buch-

besprecher verscherzen will, daß er ein Stiefsohn und Schüler des „Philosophen" Alfred Fouillée (geb. 1838) war, eines evolutionistischen Monisten, der mit vielen unklaren Begriffen („idées = forces") einen Mischmasch von Idealismus und Darwinismus herstellte und zu Markte brachte, unverdaulich für einen gesunden deutschen Magen. Auch hat dieser Fouillée ein für uns unlesbares Buch über Ethik, Ästhetik und Religion seines Stiefsohnes (1889) geschrieben. Guyau selbst ist freier von Scholastik, und namentlich das Werk, das uns hier allein angeht, ist gut europäisch: „L'irréligion de l'avenir" (1887). Ein ehrliches Buch, das denn auch von den Frommen übel genug begrüßt worden ist. Man achte auf den Titel, der nicht so einfach zu übersetzen ist, wie man zuerst glauben könnte. „Irréligion" wurde früher, besonders von Kanzelrednern gebraucht, mit einem negativen Vorzeichen gedacht: Religionslosigkeit, Unglaube; Guyau denkt sich das Wort mit einem positiven Vorzeichen, etwa: „Der gottlose Glaube der Zukunft"; der Untertitel „eine soziologische Studie" könnte irreführen, wenn man vergäße, daß Guyau (entgegen dem Altruismus des offiziellen Sozialismus) sich aus Individualismus und Solidarismus eine eigene Ethik des Lebensfanatismus (man entschuldige die vielen Ismen) aufgebaut hatte. „Ich soll, weil ich kann." Er hatte offenbar außer Kant schon Nietzsche gelesen. Er hätte auch ebensogut oder schlecht, wie Nietzsche den Begriff „amoralisch" geprägt hatte, anstatt „irréligion" sagen können: „aréligion". Da wäre aber seine gottlose Religion der Zukunft nicht gerettet gewesen. Ein Deutscher hätte dem Buche wahrscheinlich die reizlose Überschrift gegeben: „Die Religion der Zukunft".

Der Gedankengang von Guyau ist bald mehr biologisch, bald mehr soziologisch; er hat außer Darwin und den Positivisten besonders Herbert Spencer mit Nutzen studiert; und ist von der Todesnähe aller bisherigen Religionen durchaus überzeugt. Sie waren — so erfahren wir — zunächst Erscheinungen einer Physik außerordentlicher Art: einer mythologischen Physik; die Entstehung der Religion können wir wie die der Sprache, der Kunst usw. vom Tiere aus verfolgen. Natürlich fehlen die drei Stufen Comtes nicht: die Physik der Religion geht aus der mythologischen Form in die metaphysische (als Spiritismus oder Spiritualismus) und zuletzt in die wissenschaftliche über, die allem solchen Aberglauben (auch dem an die Vorsehung) ein Ende macht. Ein gründliches Ende. Solange man noch reformiert, solange ist die Religion noch lebendig. Wir haben es so herrlich weit gebracht, daß der gegenwärtige (oder erst der zukünftige?) Mensch der Evolution in Wahrheit der Gottmensch des Christentums ist. So ungefähr Nietzsches Übermensch. Dennoch wäre es nicht gut, um der

Gebrechlichkeit der Menschennatur willen nicht, die alte Religion auf einmal abzuschaffen; man sollte sie besser allmählich auslöschen lassen. Diese Arbeit habe inzwischen schon der Pantheismus geleistet, trotz seiner Denkfehler, der arge pessimistische und der etwas bessere optimistische Pantheismus. Schopenhauer kann die Religion der Zukunft nicht bieten. Man kann lebensmüde werden, niemals aber erkenntnismüde. Und mit Hypothesen ist schon gar nichts anzufangen, weder mit der absurden Hypothese des Materialismus (denn es gibt keine tote Materie), noch mit den verschiedenen, immer unbewiesenen Hypothesen des Idealismus, des subjektiven oder des (?)objektiven. Das erlösende Wort glaubt Guyau zu finden in seinem eigentümlichen Monismus, der nicht dem Dualismus von Körper und Geist entgegengesetzt wird, als ein Monismus des Seins, sondern ein Monismus des Werdens, eben der einen und unteilbaren Evolution. „Das Leben entwickelt sich zugleich zum Empfinden und zum Denken." Wer weiß, ob die Entwicklung es nicht einmal (früher oder später) dazu bringen kann, was man die Götter genannt hat; wir stehen vielleicht noch nicht auf der obersten Stufe des Lebens, des Denkens, des Liebens. Fast wie manche Scholastiker am Ausgang des Mittelalters ruft Guyau, diese seine religiöse Lehre sei wohl überwissenschaftlich, aber nicht widerwissenschaftlich (einst unterschied man zwischen: übervernünftig und widervernünftig). Nicht nur nichts Menschliches ist dem wahrhaft Weisen fremd, nein, nichts, was wird, ist ihm fremd. Die Götter waren in den Menschen, die Menschen in den Tieren, die Tiere in der Pflanze und im Anorganischen; das alles nicht im Sein, sondern im ewigen Werden. In diesem monistischen Naturalismus ist kein Platz für Zwecke oder Absichten eines Schöpfers, vielleicht aber für einen Aufschwung zu der dichterischen Vorstellung: Unsterblichkeit.

Man sieht, daß Guyau mit der Aufstellung des Begriffs einer Mythologie der Naturwissenschaften sich nahe mit dem berührt, was ich Mystik nenne, daß er mit seiner positivistischen Entwicklungslehre sogar tiefer schürft, daß er aber mit seinen letzten Phantasien — die eher poetisch als wissenschaftlich sind — doch die Gottlosigkeit dieser Mystik wieder preisgibt.

Ziegler

Neuerdings (1920) hat Leopold Ziegler (geb. 1881), ein eklektischer und sprachmeisternder Schüler von Ed. von Hartmann und von Nietzsche, von Guyau und vielleicht auch schon (stilistisch) von Spengler, dankbare Leser gefunden mit seinem unklar betitelten Buche „Gestaltwandel der Götter". Es ist nicht eben leicht, sich in die 562 großen Seiten des Werkes hineinzulesen; langsam kommt aber doch heraus, daß der Verfasser ein Freier ist, dem es tapferer Ernst ist um die Mythologie der Wissenschaft sowohl als um die Mythologie der Religionen. Sehr lesens-

wert ist vor allem die fünfte Betrachtung: „Der Mythos Atheos der Wissenschaften". Überall Wasser auf meine Mühle: der gründliche Nachweis, daß die Grundbegriffe der mechanistischen Wissenschaften, die sich selbst für Welterklärungen halten, nur Mythologien sind über die Wörter oder Götter: Masse, Bewegung, Stoff, Atom usw. (Sehr schön eine bei aller Bewunderung doch überzeugende Ablehnung der Lutherschen Reformation.)

Dann aber kommt die sechste Betrachtung, und der Verfasser verfällt, obgleich dieser Abschnitt „Die Mysterien der Gottlosen" überschrieben ist, wieder dem Zauber eines Wortes, des Gottesbegriffs. Ich kann es nicht genug rühmen, daß Ziegler den Forderungen der Kirchen an keiner Stelle Konzessionen macht. Die Hypothese „Gott" habe im Bereich der Wissenschaften jede Geltung eingebüßt; freilich nicht anders als die anderen Hypothesen der Naturerklärung; wir entgehen nirgends der Irrationalität des Rationalen, die neuerdings Müller-Freienfels so gründlich und frei untersucht hat. Die Gefahr bestehe, daß wir in dieser Verzweiflung an einer befriedigenden Wissenschaft nach den früheren Göttern ausblicken; aber „von allen Wiederkünften der Geschichte wäre keine menschenschänderischer als diese, die Gottes Reich und Herrlichkeit zum zweitenmal auf der Schädelstätte der Vernunft aufzurichten sich unterfinge" (S. 483). Die atheistische Fassung und Verfassung des wissenschaftlichen Mythos sei die einzige uns selbst anstehende und anständige (S. 484); unmittelbar darauf, S. 487, beruft sich Ziegler auf Guyau. Trotzdem sollen die Menschen, welche dem Gotte und den Göttern den Laufpaß gegeben haben, die Religion nicht verschwören, und nicht — den Gott im Menschen. „Es lebe der Mensch-Gott." Also doch wieder: die Religion, d. h. die Selbstbesinnung, nicht ganz ohne Gott. Und das darum, weil Ziegler von den alten, in unserer Sprache fast nicht mehr aussagbaren Gegensätzen der Christlichkeit nicht loskommt: Opfer und Wiedergeburt, Schöpfung und Erlösung, Verschuldung und Entsühnung. Er christelt nicht durch Weltverneinung; er sagt Ja, allzu beredt beinahe, nicht nur zu der einmaligen Welt, er sagt Ja zu der Seelenwanderung des Buddhismus und sogar zu Nietzsches verkehrt aufgerollter Wiederkehr des Gleichen. Er hat dafür ein hübsches Wort: „Erlösung nicht von, Erlösung zu der Welt." Trotz alledem, trotz einer Sprache, die Sprüche macht, bleibt mir Ziegler ein guter Eideshelfer in meinem Prozesse gegen die, die jeden kritischen Kopf der lieblosen Negation beschuldigen. Einig sind wir darin, daß wir beide — gegen den Materialismus — den Mythos Atheos der Wissenschaften durchschaut haben, daß wir beide zum Aufbau unseres Kosmos, unseres Mythos der Religion — im ganz wachen Zustande — keines

Gottes, keiner Götter mehr bedürfen (S. 466). Nur daß Ziegler — halb träumend und von seinen eigenen Worten wie berauscht — dem Mythos der Religion eine neue, eine künftige Bedeutung geben will. Und daß ich, ganz und gar nicht Dichter, ganz und gar nüchtern, wo es sich um klares Denken handelt, selbst da noch auf der Erde stehen bleibe, mit beiden Füßen, wo ich bei der Erörterung der letzten Dinge lieber den Mystikern oder den Entsagenden zugerechnet werden will als den Mechanisten, die mit vier Füßen auf der geduldigen Erde stehen. Und zu diesen letzten Dingen wende ich mich jetzt und stelle die beiden Fragen, Kind und Lehrer zugleich.

Was verstehen ehrenwerte Dichter und Denker unserer Tage darunter, wenn sie mit D. F. Strauß sagen: wir sind keine Christen mehr, aber wir haben noch Religion? Jetzt besser so ausgedrückt, weil ich doch nicht wiederholen will, was ich bei jedem Anlaß vorgetragen habe: ist Religion ein wohlbekanntes, jedem Menschen natürliches Gefühl, oder ist Religion nur ein abendländischer Begriff, auf einige westliche Sprachen beschränkt, ohne eine entsprechende Vorstellung in den Sprachen der sogenannten Wilden und der morgenländischen Kulturvölker? Ich werde mich in der Antwort mit einem oberflächlichen Umriß begnügen müssen; ich darf am Schlusse nicht mit einem neuen Buche beginnen.

Meine zweite Frage ist mehr eine persönliche Angelegenheit zwischen mir und meinem Leser. Ich habe mit dem Versprechen angefangen, das aufbauende letzte Wort des niederreißenden Buches werde das Bekenntnis zu einer gottlosen Mystik sein. Und wahrlich, ich habe ein immerhin positiv klingendes letztes Wort nicht aus Vorsicht gewählt, nicht um mit den Wölfen im Schafspelze zu heulen, nicht weil ich Angst davor habe, zu den rein verneinenden Geistern gerechnet zu werden. Ich hätte mich sonst nicht zur Gottlosigkeit bekannt. Und ich hätte sonst anstatt „Mystik" den allgemein beliebten Ausdruck „Religion" gebraucht. Ich habe also endlich noch zu erklären, so gut ich es vermag, was ich eigentlich unter dem Bekenntnisse zu einer gottlosen Mystik verstehe. Genauer oder persönlicher: wie ich selbst mein Verhältnis zur älteren Mystik verstehe und welchen Bedeutungswandel ich — bewußt oder unbewußt — an dem Begriffe „Mystik" vollzogen habe.

Religion

Zunächst also einige flüchtige Bemerkungen über das Verhältnis des Religionsbegriffs zu dem uralten Streite um den Gottesbegriff. In den gelehrten Büchern, die sich besonders seit dem Ende des 17. Jahrhunderts mit der Geschichte und zugleich immer — wohlgemerkt — mit der Widerlegung des Atheismus beschäftigt haben, findet man fast regelmäßig eine hübsch geordnete, logische Einteilung der Atheisten: nach dem Grade ihres

Unglaubens, nach ihrem begreiflich verruchten oder erstaunlich gesitteten Lebenswandel, nach ihren Gründen, nach ihrer Gefährlichkeit. Ich will keine neue Klassifikation bieten, möchte aber doch auf manche Unwahrheit oder Unredlichkeit in dem hinweisen, was von diesen alten Klassifikationen in dem Geschwätze neuester Religionsphilosophie, auch der liberalen oder protestantenvereinlichen, übrig geblieben ist. Ich denke dabei zunächst nicht an die Tatsache, der wir auf Schritt und Tritt begegnet sind, daß nämlich die freien Geister durch viele Jahrhunderte bis vor wenigen Jahrzehnten in den Gegenständen ihres Zweifels eingeschränkt waren, ebenso innerlich durch die ererbte Sprache und die ererbten Vorstellungen, wie äußerlich durch die Bedrohung des freien Denkens; viele Deisten und Aufklärer, vorher schon manche Selbstdenker, mußten sich damit begnügen, einzelne Eigenschaften des Gottesbegriffs zu kritisieren, während ihre Zweifel schon unsicher das Dasein Gottes betrafen; dieser Unterschied geht aber doch nur auf die Äußerungen der Befreiung, nur selten auf diese selbst. Ich denke an die mit offenbarer Beschleunigung wachsende Zahl der Gottlosen in der Gegenwart, die wirklich nicht alle von einer Art sind, die sich aber sicherlich nicht nach logischen Distinktionen ordnen lassen. Ich komme scheinbar den Frommen entgegen, wenn ich zugebe, daß heutzutage in sehr weiten Kreisen der Atheismus als gedankenlose Mode getragen wird; aber in diesem Sinne wurde früher auch der Glaube nur als eine Mode getragen und ertragen. Er gehörte etwa tausend Jahre lang zu der gesetzlich geschützten Kleiderordnung.

Die „Wilden"

Was besonders berichtigt werden muß, das ist die jetzt noch und jetzt mit moderner Wissenschaftlichkeit wiederkehrende Behauptung: Religion sei allgemein verbreitet, Religionslosigkeit oder Atheismus sei eine Ausnahme, sei gegen die Natur des Menschen. Der uralte Beweis für das Dasein Gottes aus dem consensus gentium. Der Historismus hat mit ungeheuerer Belesenheit die Religion auch bei den „wilden" Völkern nachgewiesen. Nun wird da aber mit der Religion in bedenklicher Weise Schindluder getrieben. Wo immer bei den Australnegern oder sonst bei einfachen Menschen Gespensterfurcht, Zauberei, irgendein sogenannter Aberglaube oder auch nur Rücksicht auf die verstorbenen Ahnen entdeckt worden ist, da redet man vertrauensvoll von Religion. Von zwei Schlüssen aus dieser Begriffsanwendung ist aber nur einer möglich: entweder macht Gespensterfurcht usw. auch das Wesen der „sublimierten" abendländischen Religion aus, oder die Vorstellungen der Australneger fallen nicht unter das, was man im Abendlande Religion nennt. Ich will gar nicht den tragikomischen Umstand benützen, daß die Missionare, denen wir die meisten Notizen über die „Wilden" verdanken, oft Jahre brauchten, bevor sie unter dem Schutte

des „Unsinns" Religion entdeckten; auch ein Australneger könnte freilich jahrelang unter Christen leben ohne zu entdecken, daß die Christen Religion haben. Dazu sei nur flüchtig angedeutet, daß die Missionare bei ihrer rohen Kenntnis der Wildensprachen kaum ohne Gewaltsamkeit ihre abstrakten Religionsbegriffe und die recht sinnlichen Vorstellungen der Neger hin und her übersetzt haben werden; namentlich der Gottesbegriff ist in den Unterredungen zwischen den christlichen und den wilden Medizinmännern oft nicht ohne blasphemische Übersetzerfrechheit aus der Seele der Australneger herausgezogen worden; wurde im Südosten Australiens von einem Urvater des Stammes gestammelt, den man sich dort etwa verehrungsvoll als ein großes Tier vorstellte, so machten die Missionare aus dem Urvater einen Vater im Himmel, nannten ihn unseren Vater, und die Schwarzen sprachen das wohl auch nach. Ist dem so, so leben auf der weiten Erde (nach einer sehr unzuverlässigen Religionsstatistik) gegenwärtig über hundert Millionen Menschen ohne Gott, die denn doch nicht frei gewordene Atheisten sind, nicht Gottlose, die aber zu beweisen scheinen, daß die Anbetung eines Schöpfers Himmels und der Erden nicht zum Naturzustande der Menschen gehört. Man wollte denn zu der Verlegenheitshypothese des Deismus greifen: die Naturreligion oder gar das Christentum, das gereinigte, sei so alt wie die Welt, die Vorstellungsweise der heutigen Australneger sei nur eine Verhunzung ihrer ursprünglichen schönen Naturreligion, ein Abfall vom Vernunftglauben an Gott oder von dem Glauben an einen Vernunft-Gott. Nur von einem Standpunkt aus, den die frommen Berichterstatter schwerlich teilen, wäre eine Gleichwertigkeit der wilden und der zivilisierten Religionen allenfalls festzustellen, wenn man nämlich die einen wie die anderen als Erklärungsversuche der Welt auffaßte, als Folgen der menschlichen Neigung, die Ursachen des Geschehens zu erfahren oder sich doch bei irgendeinem Ursachsworte zu beruhigen; die armen „Wilden" suchen schon beim Donner, beim Wechsel der Jahreszeiten usw. nach einer unsinnlichen oder metaphysischen Ursache; die erfahrungsreichen und vielwissenden Abendländer besitzen einige Physik und forschen, wenn sie nicht gar zu rückständig sind, metaphysisch nur noch nach der l e t z t e n Ursache.

Allgemeinheit des Gottglaubens

Der Scheinbeweis für das Dasein Gottes, der aus der angeblichen Übereinstimmung aller Menschen oder aller Völker geführt wird, leidet also an einem doppelten Fehler, ganz abgesehen davon, daß er von Hause aus nur ein sehr mangelhafter Induktionsschluß wäre. Der erste Fehler besteht darin, daß man eine jede Antwort auf die unzähligen Fragen nach dem Ursprung rätselhafter Erscheinungen für eine religiöse Antwort ausgibt, nur um jedesmal von Religion reden zu können, mag es sich nun um

den roheſten Fetiſchismus, um Zauber- und Geſpenſterglauben, um einen der ererbten Gottesdienſte oder gar nur um eine philoſophiſche Moralbegründung handeln; jeder faſt noch tieriſche Aberglaube und jede abgeklärte Weltanſchauung wird als eine Religionsform abgeſtempelt in der bewußten oder unbewußten Abſicht, den Gottglauben, den man am Ende herausziehen will, vorher in die Antwort hineinzulegen. Der andere Fehler beſteht eben darin, daß man jede Frage (nach der Entſtehung des Donners, nach dem Urſprung der Welt, nach der Herkunft des Lebens und des Denkens) von vornherein ſolange umformt, bis es eine Frage nach einer erſten Urſache oder einem Gotte zu ſein ſcheint; in Wahrheit war aber nach einer Urſache überhaupt gefragt worden, vielleicht ganz unbefangen nach einer natürlichen Urſache; erſt dadurch, daß die Religion die Frage in ihre Sprache überſetzte, ſchien überall nach einer übernatürlichen Urſache gefragt zu werden. Es iſt nicht alles Religion, was in der vergleichenden Religionswiſſenſchaft für Religion ausgegeben wird.

Wir gebrauchen aber nicht einmal den gleichen Begriff „Religion" (und das muß einmal geſagt werden), wenn wir die ſo ganz und gar verſchiedenen metaphyſiſchen Weltanſchauungen auch nur der gegenwärtigen Völker mit einem und demſelben Worte als Religionen bezeichnen, wenn wir alſo, um nur die verbreitetſten Formen zu nennen, das Chriſtentum, den Islam, den Kong-tſeismus und den Buddhismus, denen ſo ungefähr zuſammen über elfhundert Millionen Menſchen anhängen, unter den allgemeinen Begriff Religion bringen. Nicht jede Weltanſchauung ſollte Religion heißen.*) Es iſt oft eine bewußte, noch öfter eine unbewußte Fäl-

*) Es handelt ſich mir da nicht einmal um eine ethiſche Bewertung der verſchiedenen Religionen, obgleich es keinem Zweifel unterliegt, daß nicht die beſſeren Religionen die beſſeren Menſchen gemacht haben, ſondern umgekehrt die beſſeren Religionen unter Menſchen mit beſſeren Trieben entſtanden ſind. Das iſt eines der wichtigſten Ergebniſſe des vorzüglichen Buches, das Otto Seeck (1921) über die „Entwicklungsgeſchichte des Chriſtentums" herausgegeben hat, als einen Auszug eines großen Werkes über die Geſchichte des Untergangs der antiken Welt. Die Vorzüglichkeit dieſer Unterſuchung von Seeck beſteht darin, daß er der erſte Forſcher war, der das Aufkommen des Chriſtentums rein als Hiſtoriker dargeſtellt hat, gar nicht als Theologe. Jeſus iſt nur Einer der vielen Gottmenſchen einer abergläubiſchen Zeit, nicht einmal eine einzigartige Perſönlichkeit. Seltſam, daß ein ſo freier Gelehrter übrigens beinahe konſervativ gerichtet iſt. — Beſonders möchte ich das Buch von Seeck denjenigen empfehlen, die ſo unvorſichtig waren, ſich Kopf und Magen überladen zu laſſen von dem durch und durch unwahrhaftigen Geſchwätz, das der uns von England freundlichſt geliehene Prediger Houſton Stewart Chamberlain (ebenfalls 1921) herausgegeben hat, unter dem Titel „Menſch und Gott, Betrachtungen über Religion und Chriſtentum". Der Mann, der über Kant und Goethe ſo viel unverdautes Zeug von ſich gegeben hat, hatte aber unbedingt das Recht, ebenſo über Gott und das Chriſtentum ſich auszuſchleimen. Wer Seecks Darſtellung des Konzils von Nicäa geleſen und verſtanden hat, wird das frevelhafte Salbadern Chamberlains über Gott und Richard Wagner nicht mehr ohne Ekel über ſich ergehen laſſen können.

schung, wenn wir aus der ererbten eigenen Konfession oder meinetwegen aus den geschichtlich gewordenen Ähnlichkeiten der abendländischen Konfessionen so etwas wie den Begriff „Religion“ ableiten und dann diesen an sich ganz unklaren Begriff etwa auf die Vorstellungen der orientalischen Völker anwenden, sei es, daß wir einen Mischmasch von abergläubischen Sitten und Überresten einer tiefsinnigen Psychologie die Religion der Hindu nennen, oder einen anderen Mischmasch von abergläubischen Sitten und einer weltklugen Moral die Staatsreligion von China. Die das tun, werden sich schwerlich darauf berufen wollen, daß auch im Abendlande jede Volksreligion ein Mischmasch von gemeinem Aberglauben und „Theologie“ ist. Die Fälschung besteht darin, daß allen abendländischen Konfessionen (schon nicht ganz so dem Judentum und dem Islam) eine angebliche Wissenschaft als Grundlage dient oder als Herrin befiehlt, die verstorbene Wissenschaft der Theologie, daß jedoch die sogenannten Weltreligionen der Hindu und der Chinesen (wie die transzendentalen Vorstellungen der Griechen und Römer) wohl Priester kannten und kennen, aber keine Theologen in christlichem Sinne, keine unfehlbaren Dogmatiker. Würde die Macht der abendländischen Theologen mit einem Schlage vernichtet oder wollte sich die vergleichende Religionswissenschaft dazu entschließen, nur die außernatürlichen Volksvorstellungen, unbekümmert um die scheinwissenschaftlichen Sätze der Theologen, mit den Vorstellungen der morgenländischen Völker zu vergleichen, dann möchte man mit besserem Rechte von einer Erscheinung reden, die man am Ende unter dem gleichen Begriffe „Religion“ zusammenfassen könnte.

Morgenland

Dann wäre z. B. das Dreigöttersystem der katholischen Völker (Christus, Maria, der Teufel) und das Zweigöttersystem der protestantischen Volksreligion (Christus, der Teufel) sehr gut mit dem Dienste von Wischnu (Krischna) und Siva der Hindu zu vergleichen. Dann würde noch schärfer als durch historische Untersuchungen herauskommen, daß der uralte Stammesgott der Juden, Jahve, erst durch die spätgriechische Philosophie und nachher durch die christliche Theologie zum einzigen Gotte wurde, zu dem den monotheistischen Religionen gemeinsamen Weltenschöpfer. Dann würde besser als durch vergleichende Theologie erkannt werden, was den Kreuzfahrern nach ihrem persönlichen Verkehre mit den Arabern bald zu einer Ahnung wurde, was die Aufklärer des 18. Jahrhunderts im Kampfe gegen das Christentum oft benützten: daß nämlich die jüngste von den drei großen Judensekten, daß der Islam allein von einem einzigen höchsten Wesen ausgegangen und bei einem einzigen höchsten Wesen geblieben war. Dann müßte auch die falsche Behauptung verstummen, die auch von christ-

lichen Theologen als ein wunderbarer Gottesbeweis vorgetragen wird, daß die jüdische Religion, eben weil sie monotheistisch war, sich unverändert durch mehr als drei Jahrtausende erhalten habe. Ist ja nicht wahr. Nicht einmal seinen Namen hat der alte Judengott ungeschmälert behalten, höchstens die Mitlauter. Die Juden haben sich mitsamt ihrem Gotte den Völkern und den Zeitläuften angepaßt; unter den ungefähr zehn Millionen Juden, die heute auf der Erde leben, sind so ziemlich alle möglichen Religionsformen oder Glaubensgrade im Gebrauch, vom Fetischdienste der Stammesgottheit, die stärker ist als andere Götter, bis zu dem aufgeklärten Dienste eines, wie man zu sagen pflegt, reinen Deismus.*)

Noch viel weniger ist das, was das Leben und Handeln der Chinesen traditionell mitbestimmt, Religion im christlichen Sinne zu nennen; und Willkür war es, wenn die christlichen Missionare das Prinzip, das sie aus den chinesischen Gelehrten herausfragten, mit dem Worte „Gott" übersetzten, wenn sie gar die chinesischen Heroen, einen Kong-tse und Fo (Buddha), mit den christlichen Heiligen verglichen. Auf die Gottlosigkeit des Buddhismus, der in China freilich besonders tief zum Götzendienste des Pöbels hinabsank, werde ich gleich zurückkommen. Die Lehre des Kong-tse (Konfuzius) ist der Aufklärungsmoral viel ähnlicher als irgendeiner Religion; die Tugenden beziehen sich einzig und allein auf das Verhältnis der Menschen untereinander, und selbst der weitverbreitete Kult der Pietät oder der Ahnenverehrung ist irdischer Art, hat mit jenseitigen Vorstellungen nichts zu tun. Vollends der Taoismus, der seit zweieinhalb Jahrtausenden beinahe der irdischen Moral des Kong-tse gegenübersteht, verwirft zwar dessen ungeistigen Utilitarismus und wird mit Recht als eine Art Mystik angesprochen, unterscheidet sich aber wieder von der christlichen Mystik durchaus dadurch, daß das Wesen, mit welchem eine Vereinigung erstrebt wird, nicht einmal sprachlich so ausgedrückt wird, als ob ein außerweltlicher Gott darunter mitbegriffen werden könnte. Die Mystik des Arabers Tophail (I, 271) steht dem Taoismus viel näher.

Lao-tse

Für den Verfasser des kleinen Buches Tao-te-king, das keine Bibel ist, keine heilige oder inspirierte Schrift, gilt Lao-tse, der im 8., 7. oder 6. Jahrhundert vor Christi Geburt gelebt hat; er war so wenig wie Kong-tse, mit dem ihn die Legende zusammengeführt hat, ein Religionsstifter. Er

*) Die Überschätzung des Jahwekults scheint jetzt, in der Zeit des tiefstehenden Antisemitismus, wie aus Trotz neue Wurzeln zu treiben. Ich denke an die Versuche Martin Bubers, in oft schöner Sprache aus einem ostjüdischen Sektengeiste einen mystischen Zionismus herauszuspinnen; und an die Verwegenheit Max Brods, die Historie auf den Kopf zu stellen (Judentum sei moderner als Heidentum oder Christentum), um einen schon chauvinistischen Zionismus zu begründen.

muß in jeder Beziehung ein Eigenbrötler gewesen sein, in dem China der Vorzeit ein Verächter staatlicher Ehren, staatlichen Herkommens, staatlicher Zwecke; heute würde man sagen: ein Edelanarchist. Das Büchlein von Lao-tse ist wahrscheinlich im wesentlichen so auf uns gekommen, wie er es geschrieben hat; sonst könnten sich nicht Sprüche des Lao-tse bei Tschuang-tse (um 400 vor Christi Geburt) wörtlich angeführt finden. Vielleicht stammt aber gerade der Titel, der das uralte Schlagwort Tao enthält, aus jüngerer Zeit. Daß dieses Schlagwort eine Macht geworden ist, ohne daß die Chinesen das Wort definieren oder wir es übersetzen könnten, wird uns nicht wundern; es ist mit den Schlagworten Gott, Logos, von neueren Erfindungen nicht zu reden, nicht anders gegangen. Eigentlich bedeutete Tao allgemein den Weg oder die Methode, eine Lehre also, oder vielmehr eine Lehrweise; neuere Ausleger haben den Gott oder den Logos hineingelegt, je nach Bedarf. Seitdem die ersten Nachrichten über Lao-tse durch Jesuiten herüberkamen (1667), hat jeder Bearbeiter seinen eigenen höchsten Begriff unter Tao verstanden; heute ist man geneigt, Energie dafür zu sagen, was aber wieder zu der Resignation, zu dem Nicht-handeln des Tao schlecht stimmt. Lao-tse selbst drückt sich dunkel aus, aber wahrlich nicht christlich. „Es gab ein Wesen — ich zitiere absichtlich nach der christelnden Übersetzung von Victor v. Strauß —, chaotisch zugleich und vollendet, ehe Himmel und Erde entstanden. So still, so unkörperlich. Es allein beharrt und wandelt sich nicht. Man darf es ansehen als der Welt Mutter. Ich kenne nicht seinen Namen. Will ich es bezeichnen, so nenne ich es Tao." Es ist das oberste Prinzip der Naturerkenntnis und zugleich der Ethik, wie so oft die Prinzipien geredeter Weltanschauungen. Wie Tao wirkt, ohne zu handeln, so lehrt der Weise, ohne zu reden. Wäre der Mensch eins mit dem Tao, so würde er einen Unterschied wie den von Gut und Böse gar nicht fassen; der Staat und die Gesellschaft mit ihren nützlichen Einrichtungen sind schon ein Abfall vom Tao. Der Weise will nichts von den Menschen, will nichts für die Menschen und für die Gesellschaft; nicht einmal ausleben will er sich. Man wird mitunter an den Buddha erinnert und an das Bild vom einsam wandelnden Nashorn. Die Lehre des Tao ist die Verneinung alles dessen, was im Abendlande als Staatsaufgabe gepriesen wird. Es braucht nicht erst hinzugefügt zu werden, daß der Taoismus, den man heute beim chinesischen Volke vorfindet, nichts mehr mit Lao-tse zu schaffen hat; die Kluft zwischen dem volkstümlichen Taoismus und seinem Stifter ist ebensoweit wie die zwischen der christlichen Religion und der Religion Jesu Christi. Der gegenwärtige Taoismus ist gröbster Aberglaube und wird von seinen Priestern zu einem Handel mit Amuletten und dergleichen benützt.

Tao

Bekannter ist es, daß auch in Indien die Prinzipien des Handelns andere sind als die der abendländischen Religionen, immer den Fetischdienst des niederen Volkes da und dort beiseite gelassen. Freilich, wenn man die Bekenner der verschiedenen Welterklärungsformen nach ihrer Zahl abschätzt und so für die Anhänger des Hinduismus eine größere Zahl (über 200 Millionen) ausrechnet, als es evangelische Christen gibt, für die Anhänger des Buddhismus eine etwas kleinere Zahl (gegen 160 Millionen), so wird alles mitgezählt, was irgend von der gleichen Priesterschaft geleitet wird; dieser grobe Rechenfehler macht sich aber doch auch dann geltend, wenn man durch scheinbar viel genauere Volkszählung zu den Zahlen von 270 Millionen Katholiken, 235 Millionen Mohammedanern und 186 Millionen Evangelischen gelangt. Der wirklichen Bekenner sind sehr viel weniger.

Die altindische Religion hatte allerdings Götter im abendländischen Sinne, wie der Pöbelglaube dort und heute auch seine Götzen hat; schon die Vedanta-Philosophie aber war Aufklärung, war eine Loslösung von den leibhaftigen Göttergestalten, und die Upanischaden sind noch viel gottloser als der ursprüngliche Deismus war. Die Oberschicht in Indien, von wo ja der grundsätzlich gottlose Buddhismus zu den Nachbarvölkern auswanderte, hat im abendländischen Sinne eine Religion, sobald in der Unterhaltung mit Christen eine Verständigung in Worten gesucht wird; an und für sich ist die Denkweise dieser Oberschicht der Hindu Brahmanismus, eine Weltanschauung, die recht gut ohne den abendländischen Gottesbegriff auskommt.

Buddhismus

Der Buddhismus endlich, der in Indien selbst immer noch fast so viele Anhänger zählt, wie in der Alten Welt Juden oder orientalische Christen leben, wird sehr mit Unrecht wegen einiger Zufälligkeiten mit dem Christentume verglichen. Wohl sind beiden der Erlösungsgedanke und eine gewisse Weltflucht gemeinsam, wohl lehren sie beide Mitleid mit den leidenden Menschen und verachten beide das Gewerbe der Theologen oder Schriftgelehrten; aber schon dem Urchristentum wurde Jesus, obgleich er den Gattungsnamen Christus (Messias) führte, zu einem Gotte oder zu dem Gotte, während Gautama, seinem Gattungsnamen Buddha gemäß, einer von den vielen Buddhas der Vergangenheit und Zukunft wurde, göttlich verehrt nur vom unwissenden Pöbel. Der Mönchsorden Buddhas war eine Vereinigung von geistig und gesellschaftlich oft hochstehenden Menschen; der echteste christliche Orden sammelte Bettler und geistig Arme. Für Jesus und die besten Christen kam das Elend der Welt aus der Sünde oder dem bösen Willen; für Buddha kam das Elend aus dem Willen, der weder gut noch böse war, aus dem Lebensprinzip; der Kreislauf des Lebens an

sich war fürchterlich. Zum Zwecke der Erlösung vom verschuldeten Übel stiftete Jesus (oder Paulus) eine Religion und verwies auf die Barmherzigkeit des göttlichen Vaters im Himmel; Buddha kam aus ohne Religion, ohne Gott und Himmel, lehrte die Erlösung ohne Mittler, eine Erlösung durch Entsagen und Entwollen, durch Auslöschen des Lebensfeuers, durch Nirwana. Selbstverständlich ist in diesem reinen Sinne die Menge niemals und nirgends buddhistisch gewesen. Es ist vielleicht schematisch, wenn man die Buddhisten nach dem Grade ihres Verständnisses in die Jünger des Himayana (des kleinen Wagens) und des Mahayana (des großen Wagens) einteilt; es gibt nicht nur zwei, es gibt zahllose Grade. Aber die Einteilung ist gemacht und das Bild ist treffend, nicht nur für Asien. In dem kleinen Wagen haben die Wenigen Platz, die im Geiste Buddhas eine eherne, schwer lastende, unzerreißbare Kausalkette annehmen, das Karman, die gottlos das Heil nur von einer inneren Befreiung erwarten, von dem psychologischen Vorgange der Selbsterlösung. Zu seiner Genesung braucht man weder den Namen des Arztes, noch den Namen des Heilkrautes zu kennen. In dem großen Wagen drängen sich die Vielzuvielen, die ohne Namen nicht selig werden können, die im höchsten Buddha selbst nur einen Gott mehr verehren oder gar (beinahe christlich) im geschichtlichen Buddha eine Inkarnation des ewigen Buddha erblicken. Von da ab ist kein Halten mehr bis zum Glauben an die albernsten Ding- und Wortfetische. Der Mahayana ist der Buddhismus der Priester und des Pöbels; in Japan scheint sich etwas wie eine buddhistische Reformation, also eine Theologie nach abendländischem Muster vorzubereiten. Im Dienste der Politik. Das wäre der gefährlichste Sieg, den das Abendland über das Morgenland erringen könnte. Die Prinzipien des morgenländischen Handelns waren duldsam; der theologisch reformierte Buddhismus würde den religiösen Fanatismus zu den stillen Völkern des Morgenlandes tragen. Dann könnte man allerdings in bezug auf China, Japan und Indien endlich mit Recht von Religionen in christlichem Sinne sprechen. So viel darüber, was es auf sich habe mit dem morgenländischen Begriffe der Religion.

Gottlose Mystik

Ich komme zu der zweiten, zu meiner persönlichen Frage. Ich habe an keiner Stelle verhehlt, daß ich überall auf seiten der guten Gottesleugner stehe und ihre negativen Leistungen für wertvoll halte im Kampfe um die Geistesfreiheit. Nur um einiger sanfter Leser willen würde ich mich niemals zu einem positiven Schlußworte herbeilassen. Ich habe die erfreuliche Erfahrung nach dem Erscheinen meiner Sprachkritik gemacht: das Wörtchen „Nein" ist unbeliebt. Seine ganze Sippschaft ist unbeliebt. Man versteht zur Not sogar die Nihilisten; aber man verkehrt mit ihnen nicht gern.

Ich bin nicht gerade ängstlich, auch nicht vor der Einsamkeit. Ich will also endlich doch sagen, was ich etwa hinzuzufügen habe.

Selbstverständlich haben die Gottesleugner gegen den Gläubigen die gleiche Toleranz zu üben, die sie durch Jahrhunderte für sich selbst verlangt haben. Wenn es nicht voreilig ist oder unbescheiden, duldsam sein zu wollen, während man von einem durchaus heuchlerischen Staate selbst eben nur einige Duldung erlangt hat. Aber die Toleranz gegen die Personen der Gläubigen erfordert nicht auch geistige Rücksicht auf ihre Irrlehren und ihre Institutionen. So z. B. ist es keine Pflicht der Toleranz, zu einem öffentlichen Skandale zu schweigen, zu dem anstößigsten Skandale der wissenschaftlichen Welt: daß es nämlich an unseren wissenschaftlichen Hochschulen immer noch theologische Fakultäten gibt, daß die Lehrer der Geschichte und der Naturwissenschaften die sogenannten Theologen als gleichberechtigt neben sich dulden, mit ihnen zusammen ein Kollegium ausmachen und an der Spitze der Verwaltungsabteilung einen Mann ertragen, der sich (bis vor kurzem) „Minister für Kultus und Unterricht" nennen durfte. Die Toleranz darf uns nicht verhindern an der rücksichtslosen Arbeit, die angebliche Wissenschaft der Theologie der gleichwertigen Astrologie nachzuschicken, die einst auch zu spät und auch nicht freiwillig die Hochschulen räumte. Ich weiß: das habe ich schon gesagt; aber die Abschaffung der anstößigen theologischen Fakultäten muß solange gefordert werden, bis sie durchgesetzt ist.

Mit gutem Gewissen kann ich zwar nicht der Theologie, aber doch der Religion eine Heimstätte bieten, die wohnlicher und ihrem Wesen angemessener ist als die Stätte der Wissenschaft: die Kunst, insbesondere die Poesie.

Religion und Poesie

Es fällt mir ja nicht ein, die Schönheit und die gemütliche Wirkung mancher religiösen Gestalten und Sagen leugnen zu wollen. Nicht einmal die Wirkung der Gottesvorstellung auf Leute, die sie sich ganz und gar oder ein bißchen bewahrt haben. Wie das Gedicht vom hürnen Siegfried schön und wirkungsvoll bleibt, auch nachdem uns nachgewiesen worden ist, daß die Geschichte Siegfrieds Poesie ist, einerlei ob ein Symbol (etwa der Sonne) oder eine abenteuerliche und sagenhafte Ausschmückung eines uralten historischen Vorgangs.

Glauben

Man wird mir antworten, zwischen Poesie und Religion bestehe ein unvereinbarer Unterschied: an die Gestalten und Ereignisse der Poesie habe man niemals eigentlich geglaubt, wie eben an die Gestalten des Glaubens. Ich verweise auf meine Untersuchung des Wahrheitsbegriffs (Wörterbuch der Philosophie II, S. 541 ff.). Wahrheit ist im Grunde ein negativer Begriff; unbedingt gibt es nur relative Wahrheiten.

Glauben ist nur eine logisch überflüssige Unterstreichung unseres Verhältnisses zu einem Urteil, das wir eben bona fide gefällt haben. Die Wertlosigkeit des Sprachgebrauchs wird noch deutlicher bei unserem Glauben an Wunder und andere Unwahrscheinlichkeiten des religiösen Gebiets; da nennen wir just glauben unser Verhältnis zu Vorstellungen oder Urteilen, an denen zu zweifeln die Vernunft verpflichtet, die wir also nicht so recht eigentlich für wahr halten. Der Glaube, die psychologische Begleiterscheinung einer wahren Erkenntnis, wird zur psychologischen Begleiterscheinung eines unwahrscheinlichen Urteils; und doch hat schon Leibniz gelehrt, daß Erkenntnis diejenige Meinung sei, die in Wahrscheinlichkeit begründet ist.

Unbekannt mit diesem streng erkenntniskritischen Gedankengange, hat die Sprache dennoch die Begriffe des Glaubens und der Dichtung oder Erdichtung einander angenähert. Die eigentlich negative Wahrheit bildete sich im Gebrauche zu einem Gegensatze einerseits der bewußten Lüge aus, anderseits der unbewußten Fälschung im Märchen, im Gerücht, in der Dichtung. Und wir haben eben erfahren, daß die religiösen Legenden (für die Kritik Gerüchte oder Dichtungen) den Glauben verlangen, weil sie nicht zu den wahrscheinlichen Erkenntnissen gehören. Ich darf also sagen, daß der Wahrheitsbegriff im Gegensatze stehe zum Glauben an alle Gerüchte und Dichtungen, auch die des „Glaubens".

Ich darf dieser Begriffsforschung Beispiele folgen lassen, die es deutlicher machen werden, daß es einen rechten Unterschied zwischen Dichtung und Religion für den Glauben nicht gibt. Man denke an das Verhältnis des alten Griechen (etwa vor der Sophistenzeit) zu seinem Homeros. Er nannte ihn einen Dichter und glaubte dennoch sowohl an die übermenschlichen Taten der Helden wie an das Eingreifen der Götter genau so, wie unsere Kinder an die Geschichte Israels und an die Schöpfungsgeschichte glauben. Freilich war damals der Glaube an die Welt des Homeros nicht durch ein Dogma geschützt und verknöchert; er war eben so lebendig und frei, wie etwa der Bibelglaube in den ersten christlichen Jahrhunderten. Es würde unter dem Niveau dieser Betrachtung sein, die gegenwärtige Existenz einer dogmatischen Theologie zu berücksichtigen. Aber weiter noch. Auch jetzt noch, nach einer anderthalbtausendjährigen despotischen und blutigen Herrschaft der dogmatischen Theologie, auch jetzt noch, wo durch die Ausdehnung eines verkirchlichten Volksschulunterrichts dem Kindergehirn der Glaube an das Unwahrscheinliche für Lebenszeit eingebläut wird, viel allgemeiner und härter als es im finstersten Mittelalter geschah, auch jetzt noch steht das Denken der meisten Christen, wenn man von beinahe heiligen Ausnahmen absieht, durchaus nicht

unaufhörlich unter dem Zwange des Glaubens; die guten Leute besitzen ihren vollen Glauben an Feiertagen, in ihrer Kirche; draußen und an Werkeltagen glauben sie an das Wahrscheinliche, an das Diesseits, und „sündigen" gegen alle zehn Gebote, als ob sie keine Christen wären. Sie leben in der Wirklichkeit. Ich sehe keinen wesentlichen Unterschied zwischen der doppelten Wahrheit dieses Vorgangs und dem Erlebnisse eines Kunstgenießers, besonders eines Theaterbesuchers. Die Schönheitsfreude und die erhebende Wirkung in einer Tragödie wäre gar nicht möglich, wenn der Zuschauer nicht für die Dauer der Aufführung den Schein der Wahrheit fühlte, nicht ganz buchstäblich — mit kleineren oder größeren Unterbrechungen, je nach der Kindlichkeit seines Herzens und der Güte des Spiels — an die Wahrheit auf der Bühne glaubte, um nachher — früher oder später — draußen aus seinem Glauben zu erwachen und zur gemeinen Wirklichkeit zurückzukehren, die den frommen Kunstfreund nach der Feier zuerst nicht weniger verletzen wird, als den Andächtigen nach dem Gottesdienst die gemeine Wirklichkeit seines Seelenzustandes. Künstler und Dichter haben es oft gefühlt, es nur nicht aussprechen können, daß die Ideen der Religion und der Künste, beide, der substantivischen, der mythischen Welt angehören; erst einer der neueren Umwerter der Poesie hat es fast ganz begriffen: der Dichter des „Moloch".

Hebbel

Friedrich Hebbel hat eine religiöse Wertung und Wirkung der Poesie oft und stark in Worte zu fassen versucht. Größere Künstler noch als Hebbel, Baumeister, Maler und Dichter, haben die Identität von Religion und Kunst (ich sage lieber: die logische Unterordnung unter den Kunstbegriff) seltener ausgesprochen, aber um so inniger gefühlt (Goethe: Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion); der allzubewußte Hebbel, beinahe noch mehr Grübler als Dichter, quälte sich ab, die Poesie überhaupt, besonders aber sein eigenes Schaffen, zur Würde der Religion emporzuheben. Wir haben schon erfahren, wie dieser Dichter sich bei der Niederschrift seiner Tagebücher, immer kühn und immer unfrei, mit dem verblassenden Gottesbegriff seiner philosophierenden Zeitgenossen (Hegel, Schelling, Feuerbach) herumschlug, ohne einen festen Halt zu gewinnen; jetzt will ich aus eben diesen „Tagebüchern" (von 1840 bis zu seinem Tode) eine Reihe von Stellen ausziehen, die sein nicht immer klares Bekenntnis zur Identität von Religion und Poesie, ja mitunter von Gott und Dichter, beweisen. Schrullenhafte Antithesen und den Hang zu verblüffenden Formulierungen wird man schon mit in Kauf nehmen müssen.

„Durch den Dichter allein zieht Gott einen Zins von der Schöpfung, denn nur dieser gibt sie ihm schöner zurück." (1840.)

„Nur was von Gott selbst ausging, ist Gegenstand der höchsten Kunst. Nichts, was Menschen den Ursprung verdankt."

„Gott spiegelt sich in der Welt, die Welt sich im Menschen, der Mensch sich in der Kunst." (Also müßte doch die Kunst eine Widerspiegelung Gottes sein.)

„Religion und Poesie haben einen gemeinschaftlichen Ursprung und einen gemeinschaftlichen Zweck, und alle Meinungsdifferenzen sind darauf zurückzuführen, ob man die Religion oder die Poesie für die Urquelle hält." (Aus einem ausführlichen, an einen Pfarrer gerichteten, an Zugeständnissen reichen Glaubensbekenntnisse.)

„Wenn ich sagte, dem Dichter sei das Geheimnis des Lebens anvertraut, so dachte ich allerdings nicht ans Wissen, sondern ans Können, nicht ans Erklären, sondern ans Hinstellen." (Aus einer etwas schärferen Replik an den gleichen Pfarrer.)

„Die Materialisten wollen Gott im Detail finden, und doch darf man ihn nur im Ganzen suchen. Das könnte ihnen die Materie selbst schon sagen, denn sie brennt doch offenbar in der Schönheit zusammen, und nur der ganze Mensch ist schön, nicht der einzelne Teil; der ist bloß zweckmäßig und es gibt keinen Übergang von dem Zwölffingerdarm der Mediceischen Venus zu ihrem Gesicht und ihrem Auge." (1861.)

Aber die ganze Bewußtheit Hebbels, der sich selbst über die Achsel guckt, und dazu seinem eigenen Schwanken zwischen Gottesleugnung und Selbstvergottung finde ich in einem Spruche aus dem Jahre 1844: „In allem Denken sucht Gott sich selbst, und er würde sich schneller wieder finden, wenn er nicht auch darüber mitdächte, wie er sich verlieren konnte."

Es ist wirklich nicht meine Schuld, wenn gerade Hebbels Identitätsphilosophie von Religion und Poesie nicht bis zu der gewünschten Klarheit durchgedrungen ist. Auch bei Nietzsche, der in noch höherem Maße als Hebbel Dichter und Denker zugleich war, wird die Verbindung von Religion und Poesie gestört, bei ihm durch seinen julianischen Haß gegen den Galiläer; nur daß im Zarathustra die Dichtung doch zu Religion wird. Wer aber in durchaus nicht unzeitgemäßer Poesie am liebsten die alten Gestalten des Glaubens sucht, der findet seine Rechnung just bei den modernsten Dichtern; ich brauche nur daran zu erinnern, was ich über das Lebenswerk von Tolstoi und über Hauptmanns „Emanuel Quint" gesagt habe. Auch einige Franzosen und viele Italiener könnten uns zeigen, daß der Abfall von der Kirche die Innigkeit religiöser Dichtung nicht immer verhindert. Was bei den Halben unter den Theologen und leider auch unter den Philosophen häßliche Feigheit oder Unklarheit ist, das kann bei den Dichtern einfache Schönheit sein. Eine melancholische

Kunstfreude an der Aufgabe, Sterbendes zu ewigem Leben festzuhalten. Oder doch: auf einige Zeit für ein kommendes Geschlecht festzuhalten.

Katholische Dichtung

Die Erwähnung freireligiöser Dichtung aus romanischen Ländern erinnert mich an einen recht törichten Streit zwischen katholischen und protestantischen Schreibersleuten; ich möchte zu diesem mißverständlichen Gegensatze beiläufig ein Wörtchen wagen. In Deutschland, eigentlich nur in Deutschland, wird häufig die falsch geformte Frage gestellt: woher kommt es, daß es fast keine katholischen Dichter von Bedeutung gibt? Die Form der Frage ist falsch, weil es nur einer geringen Einsicht zu der Antwort bedarf: dichterische Begabung hat wirklich nichts mit der ererbten Zugehörigkeit zur katholischen oder protestantischen Religionsgruppe zu tun; in Italien und in Frankreich, übrigens auch in Deutsch-Österreich, entstammten selbstverständlich fast alle Dichter katholischen Familien. Im konfessionell gemischten Deutschen Reich müßte die Frage etwa so lauten: woher kommt es, daß es so gut wie keinen Dichter gibt, der auf dem Boden des Katholizismus steht. Und die Antwort: es kann auch keinen modernen Dichter geben, der sich zu den Dogmen des rechtgläubigen Protestantismus bekennt; der Protestantismus ist nur ein so unklarer Begriff, daß ein wissenschaftlich freier Mensch immer noch glauben darf, sich irgendwie einen Protestanten nennen zu können. Für die Sprache des Dichters ist es wesentlich, daß er, auf der Menschheit Höhen, in den Anschauungen seiner Zeit und seines Volkes wurzelt. Der Dichter, abgesehen von der Hauptsache, von seiner sinnlich künstlerischen Kraft, hat der Mitwelt und der Nachwelt nichts zu sagen, wenn er nicht mindestens die stärksten Gedanken seiner Zeit und seines Volkes sich eigen gemacht hat. Darum konnten einst Dante, Calderon große katholische Dichter sein. Heute baut sich die höchste Geistesarbeit auf dem Grunde einer gottlosen Mystik auf, und eine katholische Dichtung wäre darum ebenso totgeboren wie eine protestantische. Was natürlich nicht ausschließt, daß die Gestalten des katholischen Himmels (der protestantische besitzt keine solchen Gestalten) sich als lebendige Symbole dem dichterischen Spieltriebe darbieten, seitdem die Gestalten der griechischen Götterwelt zu unvorstellbaren, zu toten Symbolen geworden sind.

Nun aber zurück zu dem ganz fröhlichen Eingeständnis, daß religiöse Gestalten, jeder Wissenschaft verboten, gar wohl zu Helden modernster Poesie werden können, ja daß eine religiöse Stimmung (religiös ohne Kirche) das Höchste ist, was Poesie von den Zeiten des Äschylos bis heute je erreichen konnte. Und wenn ein sehnsüchtiger Pantheismus der undogmatische Glaube unserer Dichter seit Goethe etwa ist, so bildet der seit hundert Jahren viel zu oft bemühte Begriff Pantheismus auch die Verbin-

dung zwischen dem Dichten und dem Grübeln unserer Zeit, zwischen Goethe und der gottlosen Mystik. Wenn uns nur jemand mit Sicherheit sagen könnte, was das Schlagwort „Pantheismus“ eigentlich in sich begreife.

Pantheismus

Die Unfaßbarkeit des Pantheismus rührt auch daher, daß zwei völlig getrennte Wege zu dem scheinbar gleichen Bekenntnisse führen, daß diese zweierlei Pantheisten in der Stimmung ihrer Weltanschauung, in ihrer Seelensituation durchaus verschieden sind. Das wird auf den ersten Blick deutlich, wenn wir sehen, daß der Pantheismus in beiden Fällen an dem Gottesbegriffe festhält, also an dem Worte, und nur den Forderungen der alten Orthodoxie nicht entspricht, daß aber die eine Gruppe (man denke zunächst an den Pantheismus unserer Monisten) den Gottesbegriff nur noch heuchlerisch oder unklar im Munde führt, im Grunde in mechanistischen und rationalistischen Vorstellungen denkt und mit vollem Recht des Atheismus „beschuldigt“ wird, daß die andere Gruppe (man denke an die großen und die kleinen Mystiker, die eine Verbindung mit Gott nur noch viel inbrünstiger fühlt, als die Rechtgläubigen ihre Religion) zwar nicht idealistisch, aber durchaus antirationalistisch ist. Diese beiden Gruppen reden nicht die gleiche Sprache, können einander nicht verstehen und sollten einander niemals bekämpfen wollen.*)

Der eine Weg, der des Vernunftgebrauchs, ist häufig von den Leuten beschritten worden, mit denen unsere Geschichte sich zu beschäftigen hatte. Er hat in dem langsamen Aufstiege der Aufklärung zum Abfall von jeder positiven Religion geführt, zu dem ebenso unklaren Deismus, dessen einflußreichster und glänzendster Verkünder Voltaire war. Erst als dieser bildlose Deismus und dazu der graue Materialismus des 18. Jahrhunderts das Herz, das Gemüt, das Gefühl, kurz die Sehnsucht unbefriedigt ließ, holten sich die neuen Aufklärer einige poetische Werte, ich will nicht

---

*) Ich habe schon mehrfach auf den Zusammenhang zwischen den echten Pietisten und den Pantheisten hingewiesen. Einer der ersten und vorzüglichsten Pietisten, Theodor Under-Eyck aus Duisburg, hat — hundert Jahre vor der französischen Revolution — für die eigentlich gottlose Mystik des Pantheismus den längst wieder untergegangenen Ausdruck Syntheismus vorgeschlagen. Mit unglücklichen Hinweisen auf hebräische und griechische Schriftworte. Er meinte ungefähr — wie Angelus Silesius — ein besonders inniges Einsgefühl, Mitgefühl, mit dem All, frei von Konfession. Wer dieses Mitgefühl nicht besitzt, der ist in seinen Augen ein Atheist, auch wenn er sich selbst für einen Wiedergeborenen hielte, für einen besonders frommen. Ihm ist wahre Frömmigkeit ganz außerhalb jedes Bekenntnisses. Es wäre hübsch gewesen, wenn die Bezeichnung „Syntheismus“ sich durchgesetzt hätte. — Under-Eyck (geb. 1635, gest. 1693) war (nach dem Urteil von Hase) für die reformierte Kirche so bedeutend wie Spener für die lutherische. Er hat die Forderung des Syntheismus unumwunden ausgesprochen in einer krausen, in der Absicht gegen die Gottesleugner gerichteten, für uns nur noch schwer lesbaren Schrift, die — nahe an tausend Seiten stark — im Jahre 1689 erschienen ist: „Der Närrische Atheist, entdeckt und seiner Torheit überzeuget.“ Gottfried Arnold hat auch diesen Ketzer verteidigt.

sagen Schlagworte, aus dem anderen Lager und pfropften etwa die unbestimmte Andacht Rousseaus (auch Spinozas) auf ihre durchaus gottlose Erkenntnis. Robespierre und Kant waren Schüler Rousseaus, Goethe ein Schüler von Rousseau und Spinoza. Alle drei Männer ehrlich und unbestechlich, aber nicht hart genug (auch Robespierre zu weich), um es zeitlebens in der eisigen Negation, im Nichtwissen von Gott aushalten zu können. Nicht sprachkritisch genug.

Der andere Weg ist der Weg der deutschen Mystiker, der deutschen, sage ich, weil diese Weltanschauung, mag sie auch tief in der Menschennatur begründet liegen und sich ihre Bilder aus einem orientalisierten Aristoteles geholt haben, fast ausschließlich von der wesentlich ketzerischen deutschen Frömmigkeit geformt worden ist. Die eigentümliche Ketzerei der deutschen Mystik ist nur unter dem Begriffe des Pantheismus mit philosophischen Systemen zu vereinigen; es soll aber nicht geleugnet werden, daß die Christlichkeit der großen (und gar der kleinen) Mystiker doch noch stärker ist als ihre Ketzerei; es ist darum ein wenig unhistorisch, ihren pantheistischen Zug, weil er dem unchristlichen Pantheismus der deutschen Aufklärer, der Junghegelianer, nahe verwandt scheint, ausschließlich hervorzuheben. Mit diesem Vorbehalte will ich es dennoch tun, für die beiden auch im sprachlichen Ausdrucke deutschesten Mystiker: für Meister Eckhart und für Angelus Silesius. Die anderen mystischen Prediger, die Okkultisten und auch der liebe Schwätzer Jakob Böhme scheinen mir eine solche Beachtung nicht zu verdienen; sie waren mehr inbrünstig oder mehr unklar als mystisch.

Meister Eckhart

Zu dem Philologenstreit über die Frage, ob Meister Eckhart die unter seinem Namen spät genug gesammelten Aufsätze und Predigten selbst in deutscher Sprache verfaßt habe oder nicht, möchte ich mich hier nicht äußern, da wir es nach meiner Überzeugung bei der Bewertung seiner Schriften eben nur mit dieser deutschen Fassung zu tun haben können. Wenn Denifle mit seiner Behauptung recht hatte, daß der Verfasser der von ihm aufgefundenen lateinischen Schriften der alleinige Eckhart war, übrigens ein schwächerer und unklarerer Scholastiker, so blieben dennoch die dann von einem Unbekannten hergestellten, aus dem lateinischen Eckhart so rätselhaft schön übersetzten deutschen Schriften bestehen, und deren tiefe Wirkung auf uns, eine Wirkung freilich, die vielen erst durch Schopenhauer suggeriert worden sein mag. Schopenhauer hatte in der Manie seines Systems geschrieben: „Buddha, Eckhart und ich lehren im wesentlichen dasselbe, Eckhart in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhaismus liegen dieselben Gedanken, unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar sein kann. Bei mir ist die volle Klarheit.“ Liebe zu Eckhart findet sich aber auch

bei solchen modernen Menschen, die nicht geradezu von Schopenhauer herkommen oder die ihn überwunden haben; und diese Liebe gilt einzig und allein den deutschen Schriften, mag ihr Verfasser wer immer gewesen sein; die lateinischen Schriften sind auch nach ihrer Entdeckung unbekannt, unwirksam geblieben. Die Sprachform ist für die überragende Bedeutung der deutschen Schriften Eckharts nicht zufällig.

Was aus der Enge der Theologie zu dem immerhin befreienden Pantheismus herausgeführt hat, das war auf dem einen Wege die Kälte der Vernunft, auf dem anderen Wege die Inbrunst der Mystik. Die Vernunft konnte sich ohne wesentlichen Schaden der toten lateinischen Sprache bedienen, wie denn auch die kühne Kritik der Nominalisten und Bacons Ruf nach Empirismus in lateinischer Sprache die völlig entsprechende Form fanden. Auch mystische Schriften in lateinischer Sprache besitzen wir; hier aber fehlte der letzte Ausdruck der Inbrunst, fehlte das Hineinknien in die mystischen Vorstellungen, solange das Gefühl sich nicht in der Muttersprache äußern konnte. Noch eins kommt hinzu; für die orthodoxe Dogmatik sind die verhältnismäßig sauber definierten lateinischen Termini gut geeignet; an die gleichen Begriffe der Muttersprache, selbst wenn sie durch genaue Lehnübersetzung gebildet worden sind, kann die freie Ketzerei leichter anknüpfen. Gerade die zitternden Umrisse der muttersprachlichen Worte sind ihr Reichtum, bis auch diese Worte in einer neuen Scholastik versteinern. Man vergleiche den Lehrsatz der Scholastik „Omnis cognitio fit per similitudinem cognoscentis et cogniti" mit Eckharts an Kant gemahnenden Gedanken „Ein jeglich empfänglich Ding wird empfangen und gefasset in seinem Empfangenden nach der Weise des Empfangenden". Auch wo Eckhart Sätze von Thomas, Scotus oder Dionysios (er zitiert den Areopagiten unzähligemal) zu wiederholen scheint oder glaubt, da wirken sie neu in den Tönen einer unverbrauchten Sprache; selbst das allgemeinste Wort esse (Wesen) oder die Negation gewinnen eine ganz neue Kraft. Erst die Muttersprache reizt (wie später allzuoft bei Angelus) zur äußersten Verwegenheit an: „Ehe die Kreaturen waren, da war Gott nicht Gott"; „Wäre ich nicht, so wäre Gott nicht." Die Eigenschaften Gottes sind sein „Kleidhaus", in welchem man den „bloßen", den nackten Gott suchen soll. Unmöglich auf Lateinisch zu sagen: „Gott wird und entwird." Wahrscheinlich würden wir den Verfasser des deutschen Eckhart weniger lieben, fänden wir nicht bei ihm so viele deutsche Worte mit dem Dufte der frischgebrochenen Erdscholle, Lehnübersetzungen von erobernder Kraft: Unterwurf (Subjekt), Fürwurf (Objekt), Bilde (Idee), Istigkeit (anitas, von einem latinisierten Araber aus an est gebildet), selbstehendes Wesen (Substanz), redelich (rationalis), Grobheit (materialitas); sicherlich

hören wir aus solchen neuen Tönen mitunter Melodienreichtum heraus, wo man eher an die hilflose Armut eines ersten Anfangs denken sollte; und dennoch hatte unsere Liebe recht: die Melodie war schon da. Wer in der Sprache der Kinder zu philosophieren wagt, fällt nicht so leicht wieder in die Scholastik zurück. Das passiert dem deutschen Eckhart dann am leichtesten, wenn er seinem Gotte das lateinische Kleidhaus nicht völlig abgenommen hat; ich zitiere dafür nur eine sehr berühmte Stelle, die im Grunde doch scholastische Spreu ist: „Die ungenaturte Natur naturet nur so viel als sie sich lässet naturen usw."

Wir brauchen wieder nur Goethes zu gedenken, um heute noch den Dichter zu erleben, fast ohne jede Spur des Alterns in seinen Zügen, der ein Antichrist war ohne Zorn, gottlos im Leben, realistischer Mystiker im Dichten. Die gottlose Mystik darf sich auf ihn berufen als auf den Dichter ihres Glaubens, so oft er auch den Namen Gottes unnützlich aussprach.

Gottlose Mystik

Nun aber, bevor ich mein letztes Kredo aufsage, noch eine Bemerkung über den Wortschall „gottlose Mystik". Man sollte keinen Anstoß nehmen an der Zusammenstellung „gottlos" und „Mystik", weil ja die Wissenschaft eine Psychologie ohne Psyche längst anerkannt hat, eine Seelenlehre ohne Seele. Aber ich will ein noch ähnlicheres Beispiel anbieten. Es steht um die gottlose Mystik, die ich den gottseligen Mystiken früherer Zeiten entgegenstellen möchte, beinahe ebenso, wie um die wunderlose Chemie, die sich aus der wundersüchtigen Alchimie entwickelt hat; daß die Chemie ihren ehrwürdigen Namen bei dieser Gelegenheit modernisierte und in Wort und Sache morgenländische Vorstellungen abstreifte, das ist wirklich ohne Bedeutung. Auch die alten Alchimisten hielten es für die Aufgabe ihrer ungesunden Träumereien, unedle Metalle in edles Gold zu verwandeln, einen Stein der Weisen zu finden und das Lebenselixier. Auch die alten Alchimisten hielten an dieser Hoffnung durch Jahrhunderte fest, weil sie, im wortrealistischen Aberglauben befangen, das Dasein der Wörter „Stein der Weisen, Lebenselixier" für einen hinreichenden Beweis dafür hielten, daß auch die Sachen irgendwo vorhanden wären und nur gesucht werden müßten. Genau so stützten sich die alten Mystiker wortabergläubisch auf das Dasein des Wortes Gott, wenn sie das zu finden hofften, was dem Worte etwa entsprach. Selbst die Methoden waren nicht so unähnlich, wie man glauben sollte, denn auch die Mystiker arbeiteten mit Erfahrung, der inneren freilich, und auch die Alchimisten mit der Versenkung in die Geheimnisse der Natur. Ich will den Vergleich nicht weiter dahin ausdehnen, daß auch die Alchimie am Ende nicht ganz fruchtlos war, daß Glaubersalz und ätzende Säuren in der Küche der

Laboranten hergestellt wurden, daß die christliche Mystik in vielen Köpfen zur Befreiung von der positiven Kirche führte. Daß — wie wir gesehen haben — Pietismus oft die Vorfrucht der Aufklärung war. Daß also gottlose Mystik als ihr Bekenntnis von vielen angenommen werden kann, die in voller Freiheit sich das Gefühl einer inneren Religion erhalten möchten. Und verlegen sind um den sprachlichen Ausdruck.

Um ganz frei zu werden, frei von den Worten des Glaubens, aber auch frei von den Worten einer überheblichen Philosophie, mußte das menschliche Denken hindurchgelangen durch den Sensualismus, Materialismus bis zu der sprachkritischen Einsicht, daß es, das Denken, nichts als Sprache sei, und daß die Sprache ein ungeeignetes Werkzeug sei, die Wirklichkeit zu begreifen oder gar die sogenannten letzten Fragen, obgleich oder weil diese nur Menschenfragen der Menschensprache sind, in befriedigender, in beruhigender Weise zu beantworten. Zur Sprachkritik konnten wir nur kommen durch den Materialismus hindurch, ihn durch Aufnahme vernichtend, nicht am Materialismus vorbei.

Und so ist es endlich an der Zeit, nach dem langen gemeinsamen Wege zu sagen, was den hier überall zugrunde liegenden Gedanken der Sprachkritik von dem materialistischen Monismus unterscheidet, der bisher seit drei oder fünf oder gar mehr als zwanzig Menschengeschlechtern allein den Kampf der Vernunft gegen den Glauben geführt hat. Ich müßte bei den einzelnen Erscheinungen und Zeichen des Kampfes übermäßig lange verweilen, hätte die bisherige Darstellung nicht schon da und dort angedeutet, wo wir heute stehen: höher, heiterer, friedlicher als der wortgläubige Monismus.

Monismus und Mystik

Der Monismus, wie der alte Materialismus sich schamvoll seit einem Menschenalter nennt, weiß noch nicht, daß die Wissenschaft überall da Bankerott gemacht hat, wo die letzten Menschenfragen nach dem Woher, Wohin und Wozu gestellt werden. Der Monismus ist dogmatisch und darum unduldsam. Der Monismus ist oft heuchlerisch, wo er sich nicht mehr ganz offen zum Materialismus zu bekennen wagt. Der Monismus steht nicht nur dem robusten Glauben der positiven Konfessionen feindlich und verächtlich gegenüber, er weiß auch nichts von der Glaubenssehnsucht, von dem, was ich wieder die gottlose Mystik nenne. Es würde dem Monismus nicht viel nützen, wenn er, der in neuen Worten schwelgt, sich der Sehnsucht der Besten etwa zu einem mystischen Monismus, umformen wollte; die Grundlehre des Monismus, daß es nämlich nur eine einzige Art von Trägern des Weltbaus gebe, war wie aller Materialismus gegen den christlich dogmatischen Dualismus gerichtet und verliert jeden Sinn, wenn Denken und Ausdehnung — oder wie man die polaren Gegen-

sätze nennen will — unklar schon in den Urbestandteilen vorhanden sind, wenn also der alte Dualismus in die ursprünglichen Träger der Welt zurückgeschoben wird. Der landläufige Monismus und die landfremde, weltfremde Mystik sind unnahbare Gegensätze, weil der Monismus alle Welträtsel in Begriffe oder Worte fassen zu können glaubt, die echten Mystiker aber zuletzt immer Entsagende sind, Verstummende, die Unzulänglichkeit der Sprache Erkennende, auch wo sie, um ihr Gefühl mitteilen zu dürfen, sich in stammelnden Reden überstürzen. Der Monist glaubt ahnungslos an den Wert seiner neuen Worte und zweifelt nur an den alten Worten des Glaubens; der Mystiker verzweifelt an dem Werte aller ererbten Worte und weiß sich doch im unverlierbaren Besitze unaussprechlicher Geheimnisse. Dennoch ließen sich die beiden Begriffe „Mystik" und „Monismus" miteinander verknüpfen, wenn nur der Mystiker auf seine Gottesvorstellung verzichten wollte, der Monist auf seine vermeintliche Welterklärung.

Denn in einem Punkte kommen Monismus und Mystik doch überein: in dem Gefühle der Sehnsucht nach Einigung, nach Einswerdung. Wessen? Des eigenen Ich. Mit wem? Mit dem Nicht-Ich. Ein solcher Monismus, ein solches Einsgefühl, hätte nichts mehr zu schaffen mit den Niederungen einer materialistischen Welterklärung und würde sich recht gut mit dem decken, was ich eben, um doch auch ein Wortsymbol zu haben, eine gottlose Mystik nenne.

Ich muß es zum letzten Male sagen. Ich bin hoffentlich zu klar, zu hart und zu ehrlich, als daß ich in den Verdacht kommen könnte, hinter der gut beleumundeten Mystik einen übel beleumundeten Atheismus verstecken zu wollen: als ob ich, um dem Vorwurfe grundsätzlicher Verneinung zu entgehen, die Mystik ergriffen hätte, die so ungefähr den Eindruck der Bejahung macht, auch wenn sie sich durch das Beiwort „gottlos" von jeder vorausgegangenen Mystik unterscheidet. Ich bin wirklich freier als ein solcher Verdacht, als ein solcher Vorwurf; auch Bejahung und Verneinung gelten nur auf den Gebieten des armen Menschenwissens, sind Gegensätze nur in der Logik und Mathematik, nicht dort, wo alle scholastischen Welterklärungen durch ein bescheidenes und doch sicheres Weltgefühl abgelöst werden. Dort gibt es keinen Widerspruch mehr, nicht einmal den von Bejahung und Verneinung; die Schwierigkeit, die alles zerhämmernde Schwierigkeit besteht nur darin, nicht zu verstummen, sondern dem unseligen Mitteilungstriebe, dem Lehrerhochmut nachzugeben und trotzdem den Widerspruch zu vermeiden, der immer nur in der Sprache ist.

Ich flüchte also aus der in allen letzten Fragen bankerotten „Wissenschaft" in das eingestandene Nichtwissen, aus dem Reiche der Vernunft in das innere Jenseits des Übervernünftigen, aus dem Markttreiben der

Wortwechsler in die Geborgenheit und Verborgenheit der Mystiker. In die letzte Einheit, in welcher kein Unterschied mehr besteht zwischen meinem Ich und der übrigen Natur, in welcher die Welt oder die Natur nur einmal da ist, in welcher ein Tautropfen, eine Tanne, ein Tier oder irgendein anderes Ich, wie z. B. das meinige, nur das gleiche Recht eines Gefühles hat, ein Traum, ein Werk der Sehnsucht ist, oder eine Illusion und dennoch das einzig Wirkliche. Und wenn ich diese durchaus nicht verstiegene Mystik, diesen meinen mystischen Monismus mit heiterer Selbstsicherheit auch noch gottlos nenne, so muß ich also bekennen, daß ich an dem alten Worte Mystik einen Bedeutungswandel verübt oder doch einen langsam werdenden Bedeutungswandel vollendet habe. Man könnte einwenden, ich hätte dann eine andere Bezeichnung suchen sollen; ich fand aber keine andere, die verständlicher wäre. Daß der Begriff Mystik verschlissen worden ist, weniger durch die vernünftigen Angriffe der Aufklärer, als durch den Mißbrauch, den fromme oder schein-heilige Metaphysiker mit den Geheimnissen ihrer Inspiration und Intuition getrieben haben, kann mich am wenigsten kümmern. Kein Begriff ist vor Mißbrauch sicher, auch nicht der des Unbegreiflichen. Und ganz mein eigen ist immer nur das Unbegreifliche, das sprachlos Unbegreifliche.

Geschichte der Mystik

Der antike Mystizismus, der uns den Wortschall geschenkt hat, kommt, weil er Wunderaberglaube war, für den neueren Bedeutungswandel kaum mehr in Betracht; nur daß das Christentum wahrscheinlich einige Geheimnisse seines Glaubens den antiken Mysterien entnahm und so vielleicht das Wesentliche der christlichen Mystik, die unio mystica, doch in der Sehnsucht der alten Geheimbünde ihr Vorbild hatte. Diese unio mystica mußte in den ersten Jahrhunderten der christlichen Weltherrschaft eine Vereinigung mit Gott sein oder sie war keine Vereinigung mit dem All-Einen; die ersten christlichen Mystiker hätten mit Abscheu die Vorstellung von einer gottlosen Mystik von sich gewiesen. Wir haben aber gesehen oder ich habe es doch zu zeigen versucht, daß die innigsten Mystiker des christlichen Mittelalters und auch ihre glühendsten Nachfolger neuerer Zeit allesamt Ketzer waren, der rechtgläubigen Kirche gegenüber, wenn sie es auch nicht immer wußten, wenn sie auch die Geheimnisse ihres Glaubens nur besser zu verstehen meinten als die unveränderliche Kirche; darin lag eben ihre Ketzerei, daß sie anders waren. Nun wäre es eine gewisse Unwahrhaftigkeit, wie eigentlich jede Klassifizierung, wenn ich den Abstieg oder den Aufstieg der gottseligen Mystik bis zu der gottlosen Mystik, die heute reif zur Gewitterentladung in der Luft liegt, auf vier scharf getrennte Stufen ordnen und behaupten wollte, die Mystik sei nacheinander katholisch, christlich, theistisch und pantheistisch gewesen, bevor sie zu einer unio mystica

ohne Gott werden konnte. Die innigsten und glühendsten Mystiker waren ja keine Erkenntniskritiker, Gott sei Dank. Ich habe keine Angst vor dem Worte. Meine Stufen geben nur ein Schema, aber dieses Schema kann helfen, meine Flucht zu dem ehrwürdigen Zeichen zu rechtfertigen. Wir Menschen einer Zeit der allgemein geahnten Sprachkritik stehen, wenn wir z. B. Meister Eckhart lesen, unter dem Zauber seiner urgewaltigen Sprache, die nicht mehr unsere Sprache ist, und können uns nachher vor dem unerfreulichen Bewußtsein der Entzauberung oft nur dadurch retten, daß wir so etwa den Pantheismus Goethes in das Ringen Eckharts hineinlegen. Können wir uns, was nicht ohne äußerste geistige Arbeit möglich ist, in die Seelensituationen der einzelnen alten Mystiker hineinversetzen, so wird unser Schema unrichtig, weil diese „Stummen des Himmels" zu viel redeten und immer, unbefriedigt von der Sprache ihrer Zeit, Wortembryonen der folgenden Stufen voraus zu nehmen schienen. Ich darf also nur mit dem Bewußtsein, Halbwahres vorzubringen, etwa sagen: Meister Eckhart lebte in katholischer Mystik, der Sinnierer der „Theologia deutsch" lehrte christliche Mystik, vorher schon näherten sich Ruysbroek und der Cusaner einer theistischen Mystik und Angelus Silesius gar war nicht viel anders als sein Zeitgenosse Spinoza, der berüchtigte Fürst der Atheisten, ein pantheistischer Mystiker. (Über alle diese Männer ist das zum Verständnis Nötige im zweiten Bande dieser Geschichte zu finden.)

In diesem weiten und hohen Umblick über die alten Formen frommer Mystik finde ich glücklicherweise keinen Raum für eine Unterscheidung zwischen katholischer und protestantischer Mystik. Von oben gesehen liegen beide in der gleichen Tiefebene. Das aber soll doch nicht verkannt werden: die unio mystica, die Sehnsucht nach Einheit mit dem Vater (oder mit Jesus), mit der Allnatur, verträgt sich sehr gut mit der Religion Jesu Christi, also auch mit der Religion der inbrünstigen Ketzer, die immer, gegen die Kirche, die Religion Jesu Christi wieder herstellen wollten: irgendein zeitloses Urchristentum. Da ist es denn freilich kein Wunder, daß auch Luther, in der Vollkraft seiner Jugend wenigstens, von der unkirchlichen Mystik der „Theologia deutsch" ausging, und daß bald darauf ein spanischer Ketzer das Buch herausgab, das ungefähr unter dem Titel „Schatz der Seele" mit ungeheurer Wirkung in die meisten Sprachen Europas übersetzt wurde. Die älteste bekannte Ausgabe ist erst vom Jahre 1548; die spanische Urschrift (wahrscheinlich „Der Sehnsüchtige" betitelt) ist älter, vielleicht um einige Jahrzehnte älter. Sehr merkwürdig ist es nun, daß dieser mystische Wegweiser zu einer liebevollen Vereinigung mit Gott lange Zeit für ein Werk des Michael Servet galt, des Erzketzers, der nach mehr als tausend Jahren zum ersten Male wieder das Dogma der Dreieinigkeit verwarf

und die Verwerfung dieses Dogmas stürmisch von den Reformatoren forderte, dafür von Calvin in den Feuertod verhetzt und verbellt wurde, der endlich durch dieses Vorgehen und durch sein tapferes Martyrium die Sekte der Socinianer stiftete, der Socinianer, die als Flüchtlinge im Osten Europas zuerst nur eine Sekte schienen, eine kleine christliche Kirche wie andere, die sich dann aber im Westen, zuerst in den Niederlanden, dann in England und — immer unkenntlicher geworden — in Frankreich und in Deutschland zu den Freidenkern und Gottesleugnern des 18. und 19. Jahrhunderts wandelten. Was ich merkwürdig finde, ist die Tatsache, daß der geistige Vater des atheistischen Unglaubens für den Verfasser eines der wirksamsten mystischen Handbücher gelten konnte. Es tut nichts zur Sache, daß Michael Servet den „Schatz der Seele“ ganz gewiß nicht verfaßt hat, daß diese Legende erst zwei Menschenalter später in Holland aufkam, wo die Arminianer ihren Spaß daran hatten, das Opfer des blutigen Calvin, den Schwärmer Servet, auch noch zu einem Heiligen des Mystizismus zu machen.

Und das muß einmal einfach ausgesprochen werden: die christliche Theologie und die damals noch ehrliche Theosophie hat ein gutes Recht darauf, alle diese Gottsucher für das Christentum in Anspruch zu nehmen; zugleich aber haben wir ein ebensogutes Recht darauf, sie als Zeugen für unsere gottlose unio mystica aufzurufen. Nicht umsonst sind die frömmsten Mystiker von der Kirche immer wieder des Atheismus beschuldigt worden. Sie mochten noch so tief durchdrungen sein von dem Dasein und dem Wirken der Dreieinigkeit, von der Göttlichkeit Christi, von der Schöpferkraft eines höchsten Wesens oder von dem Walten einer Gott-Natur, sie hoben dennoch diesen Glauben wieder auf durch das Einsgefühl, das sie mit ihrem Schöpfer verband; die unveränderliche, dogmatische Kirche warf ihnen also mit Recht vor, daß sie eine Wesensgleichheit mit Gott lehrten, also den überweltlichen Gott der Kirche leugneten; das lag in der Herkunft der Mystiker, sie waren erblich mit dieser Art von Gottlosigkeit belastet: sie kamen über Dionysios vom Neuplatonismus her, und dieser lehrte ja die Emanation der Welt aus Gott, also die Wesensgleichheit von Mensch und Gott.

Unser Wissen vom Nichtwissen, unser Agnostizismus, unsere bescheiden entsagende Gottlosigkeit darf demnach, ohne dem Worte Mystik Gewalt anzutun, sich selbst als eine moderne Nachfolge der mystischen Stimmung betrachten, mag auch, was ich noch über die sprachkritische Befreiung aus dem Gottesbegriff oder vielmehr aus dem Gottesnamen zu sagen habe, von dem Gedankengange dieser Gottsucher himmelweit entfernt gewesen sein. Was ich noch zu sagen habe, ist freilich wiederum nicht ganz neu;

wer aufmerksam zu lesen versteht, der kann es bereits in einem dem Titel nach recht bekannten Buche vorfinden, in Kants „Kritik der reinen Vernunft", im dritten Hauptstück der transzendentalen Dialektik, wo Kant die scholastischen Beweise für das Dasein Gottes untersucht und verwirft, allzu schulgemäß in der Form, grundstürzend in der Sache. So daß ich getrost, bevor ich Ruhe suche, noch einmal zu dem Architekten aller neuen Erkenntniskritik zurückblicken darf.

Der kosmologische Gottesbeweis

Der fälschlich so genannte kosmologische, eigentlich nur logische oder logikalische oder sophistische Beweis für das Dasein Gottes ist von kindlichen Philosophen erfunden worden und macht auf Kinder immer noch einigen Eindruck: jedes Geschehen setzt eine Ursache voraus, jede Ursache eine weitere rückwärtige Ursache, und so zurück bis zur letzten Ursache; und die letzte Ursache ist Gott. Es ist kaum nötig, den Rattenkönig von Schulschnitzern, den dieser Beweis darstellt, in seine einzelnen Bestandteile aufzulösen und die Ratten dann in ihre Schlupfwinkel zu jagen. Es ist ein durchaus hinterlistiger Beweis. Ich möchte nur auf diejenigen Erschleichungen kurz hinweisen, die Kant als solche noch nicht erkannt hat, und dann meinen sprachkritischen Trumpf ausspielen.

Da ist zunächst offenbar, daß der Schluß aus dem kosmologischen Beweise bloß ein tautologischer Satz ist, wie sich ja von selbst versteht; was übrigens Kant vom ontologischen Beweise schon bemerkt hat, nicht auch vom kosmologischen. Diese elende Tautologie würde ehrlich lauten: die letzte Ursache ist die letzte Ursache. Wobei sogar noch ganz außer acht gelassen ist, daß die menschliche Vernunft zweierlei Neigungen hat: sich in die Vorstellung vom Unendlichen zu vertiefen und sich nach dem endlichen Ausruhen zu sehnen; die erste Neigung führt zu der Annahme einer Ewigkeit der Welt, nur die zweite Neigung verlangt nach dem Ruhepunkte einer letzten oder ersten Ursache. Beide Annahmen lassen sich mit gleichwertigen, d. h. gleich wertlosen Wortzusammenstellungen verteidigen.

Sodann ist Kant zu seiner Vernunftkritik bekanntlich durch die Zweifel Humes aufgeweckt worden, und Hume hatte bereits, es war seine kühnste Tat, den Ursachbegriff als eine unwirkliche Konstruktion erkannt, als eine Fiktion, die der Mensch in die Wirklichkeit hineindenkt. Das hatte Kant von Hume übernommen, da er die Kausalität einen reinen Verstandesbegriff nannte, wenn er sich auch hütete, die notwendige Ursächlichkeit für einen bloßen Schein zu erklären, für ein Erzeugnis der Gewohnheit des Denkens. Jedesfalls wandte Kant den Gedanken Humes nicht auf den Ursachbegriff der letzten Ursache des kosmologischen Beweises an. Und doch fällt der ganze Schluß in sich selbst zusammen, wenn wir bereit sind,

in der Kette der sogenannten Kausalität nur eine Reihe von zeitlichen Folgen zu erblicken, nicht eine Reihe von wirkenden Ursachen. Ich glaube die Entdeckung Humes dem Verständnisse jetzt etwas näher zu bringen, wenn ich das Geschehen nicht als eine Folge von Gruppen betrachte, die dann vom zusammenfassenden Menschenverstande als Ursachen und Wirkungen geordnet werden, sondern als eine Folge von unendlich kleinen Änderungen in unendlich kleinen Zeiten. Mir will scheinen, daß der Ursachbegriff gegenüber dem Differential keinen rechten Sinn mehr habe. So unterschieben wir dem Falle der Körper eine mythologische Ursache, eine Gottheit, die Schwerkraft; aber kaum wird man die Beschleunigung des Falls in irgendeinem Zeitdifferential eine Ursache der Beschleunigung im nächsten Zeitdifferential nennen; die Gottheit Schwerkraft waltet als einzige Ursache über dem ganzen Vorgang, als Schöpferin und als Vorsehung. Noch deutlicher wird die Unangemessenheit des menschlichen Ursachbegriffs, wenn wir uns das Weltganze vorstellen und den gegenwärtigen Zustand als eine Folge des Weltzustandes im vorausgegangenen Zeitdifferential beschreiben wollen; da wird das Weltgeschehen zu einem ungeheuern Strome, zu dem Strome der dreidimensionalen Dinge in der vierten Dimension, der Zeit; für den Ursachbegriff bleibt nicht Raum und nicht Zeit übrig, man wollte denn — wie ich es phantastisch genug versucht habe — die Zeit selbst als eine Energieform oder eine wirkende Ursache verdinglichen.*)

Die neue Naturwissenschaft, die seit Kirchhoff die Naturerklärung mit stolzer Bescheidenheit auf eine Naturbeschreibung beschränken will, hat unbewußt oder doch nur halb bewußt die Gedanken Humes und Kants aus der Philosophie in die Physik hinübergetragen; auf Erklärung verzichten heißt: den Ursachbegriff nur noch als regulatives Prinzip des Denkens anerkennen. Nun ist es der Naturwissenschaft vollständig oder teilweise gelungen, die Einheit zwischen manchen Untergottheiten herzustellen, die früher für die selbständigen Ursachen mächtiger Naturerscheinungen galten; man nennt es ein Gesetz, es ist aber wieder nur eine Beschreibung, daß Wärme, Licht, Elektrizität, Magnetismus und wahrscheinlich auch Schwerkraft nur verschiedene Formen einer und derselben unbekannten Energie sind, dieser unbekannten Gottheit. Die Umwandlung in Lebenskraft und

*) Es ist sonst nicht meine Gewohnheit, den Entlehnungen nachzuspüren, mit denen meine Bücher geehrt worden sind, oder mich darauf zu berufen, daß ich einen Satz früher ausgesprochen hätte als andere. Um aber nicht eines Tages als ein Nachschreiber verdächtigt zu werden, möchte ich hier doch erwähnen, daß ich die Vorstellung von der Zeit als einer vierten Dimension schon in meiner „Kritik der Sprache" vorgetragen (und kritisiert) habe, im Jahre 1901. Und bereits damals auf Vorgänger verweisen konnte, die den Begriff einer vierten „Dimension" gefaßt hatten.

in Geisteskraft ist noch gar nicht gelungen; der aufrichtige Forscher muß sogar zugestehen, daß die beiden letzten Erscheinungsgruppen an sich noch gar nicht „beschrieben" worden sind und daß wir uns von irgendeinem Zusammenhange zwischen ihnen und den besser beschriebenen Energieformen überhaupt noch keine Vorstellung machen können. (Was der materialistische Monismus eben verkennt.) Doch der dogmatische und materialistische Monismus ist darin einig mit unserer gottlosen Mystik, daß die Welterklärung des ersten und das Weltgefühl der zweiten, beide, die Hoffnung hegen, früher oder später zu einer Weltbeschreibung zu gelangen, in welcher die Umwandlung des Einen, das vorläufig Energie heißt, auch auf die Lebenserscheinungen und auf die sogenannten seelischen Erscheinungen ausgedehnt werden wird. Nur daß der Monismus heimlich dabei bleibt, eine sinnlich wahrnehmbare Grundform aller Energien zu kennen, während er sich offiziell vom Stoffe als der ersten Ursache losgesagt hat; nur daß die gottlose Mystik, frei von allen Dogmen, ehrfurchtsvoll ihre docta ignorantia bekennt. Insofern der Monismus den Stoff, und wäre es auch stoffliche Energie, zur letzten oder ersten Ursache macht, ist er unserer Mystik der Feind, der wegen seiner moderneren Waffen gefährlicher ist als die alte scholastische Kirche; insofern der Monismus aber den kirchlichen Gott aus den Denkgewohnheiten des Menschen zu reißen bestrebt ist, wird er zu einem Bundesgenossen unserer Mystik. Denn darüber wollen wir uns nicht täuschen: der Gottesname hat eine geschichtliche Macht des Wortes, die auch wir pietätlos bekämpfen müssen.

Geschichte Gottes

Ein ganz anderes Buch als diese Geschichte der Gottlosigkeit, eine noch niemals versuchte Geschichte Gottes könnte vielleicht darstellen, wie der Gottesname zu seiner Macht gelangt ist. Der Anfang dieser Geschichte Gottes ist ganz gewiß die Vermenschlichung, also Vergöttlichung natürlicher Ursachen gewesen; das Ende dieser Geschichte ist ganz gewiß die Auflösung der ersten übernatürlichen Ursache in eine Zahl oder ein System natürlicher Ursachen. Der alte Gott ist nicht mehr zu retten; er stirbt, wie er einst seine Ahnen umgebracht hat, die Götter des Polytheismus. Die sogenannten Heiden setzten über die wichtigsten Naturerscheinungen, bestenfalls über die kindisch angenommenen Elemente besondere Götter; hätten sie dabei in den Naturwissenschaften bis dorthin fortschreiten können, wo heute unsere Oberlehrer stehen, so hätten sie wahrscheinlich über die einzelnen Gebiete der Physik besondere Götter gesetzt. Und wären mit dieser Sprache kaum unweiser gewesen als wir, die wir die mythologischen Namen Schwerkraft, Elektrizität, Wärme usw. gebrauchen und zu verstehen glauben. (Man erinnere sich des Mythos Atheos im Buche von Leopold Ziegler.) So angesehen, gewinnt der abendländische Monotheismus, insoweit er überhaupt

noch im Volksglauben ist, eine heitere Bedeutung: er war notwendig, um aus der vermenschlichenden Vielgötterei zur gottlosen Mystik zu gelangen. Der Oberdespot fiel anstatt vieler kleiner Despoten.

So angesehen, scheint nun aber eine Brücke herüberzuführen, wenigstens vom reinen Theismus zur gottlosen Mystik. Der Theismus redet von dem All-Einen, von der Weltseele, wie wir von der unbekannten ersten Ursache; ja selbst viele rechtgläubig Fromme, zu schweigen von den großen frommen Mystikern, haben zugegeben, über ihren Gott nichts aussagen zu können. So wäre es denn bequem und nützlich, nicht nur den Gegensatz zwischen uns und den gottseligen Mystikern, sondern auch den zwischen uns und der Kirche für einen nebensächlichen Wortstreit auszugeben, für eine Frage der Namengebung. Und das wäre eine Unwahrheit, wie ich noch zeigen möchte. Und hervorheben, daß auch dieser Schleichweg schon von Kant wahrgenommen worden ist in seiner Kritik der Gottesbeweise, da er (S. 634) einfach bemerkt, daß der kosmologische Beweis höchstens zum Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt führe, nicht aber lehre, was für Eigenschaften dieses Wesen habe; wobei ich dahingestellt lasse, ob Kants moralischer Beweis für das Dasein Gottes streng als Beweis zu gelten habe oder wirklich mit dem einst von Forberg, neuerdings von Vaihinger hervorgehobenen „als ob" nur eine praktische Empfehlung der Religion für das Volk gewesen sei.

Ich komme darauf zurück, daß der sogenannte kosmologische Beweis zu nichts weiter führen konnte als zu der elenden Tautologie: die letzte Ursache ist die letzte Ursache. Man hielt es für erlaubt, in diesem nichtssagenden Urteile das zweite Glied des Satzes durch ein scheinbar gleichbedeutendes Wort zu ersetzen: die letzte Ursache ist Gott. Das wäre aber nur dann erlaubt, wenn man an der gleichen Bedeutung festhielte und unter „Gott" niemals etwas anderes verstünde als eben die unbekannte letzte Ursache. Das fiel den Herren aber gar nicht ein, wäre auch den frommen Mystikern im wachen, nicht ekstatischen Zustande nicht Herzensmeinung gewesen. Nur im ekstatischen Zustande wußten sich die Mystiker wesenseins mit Gott und hoben dadurch seine übermenschliche, übernatürliche Persönlichkeit auf; erwacht, dachten sie schon mehr wie das Volk und die Kirche, bekleideten den Gott, getrieben von der Macht der Sprache und des Namens, mit einigen oder mit allen Eigenschaften, welche der Katechismus ihm zuschrieb. Für die substantivische Welt wäre es auf den Namen nicht angekommen; doch die adjektivische Welt verlangte ihr Recht. Für die Vorstellungen, die ich mit den Begriffen „adjektivische, substantivische und verbale Welt" verbinde, muß ich vorläufig auf die betreffenden Stücke meines „Wörterbuchs der Philosophie" verweisen; das Abschiedswort

würde zu einem neuen Anfange werden, wollte ich hier diese drei Bilder der Welt auszubeuten versuchen.

Die drei Bilder der Welt

Ich muß aber diese drei Bilder der Welt dennoch bemühen, um die Befreiung vom substantivischen Gotte und von einigen seiner Eigenschaften, die Befreiung nicht durch eine verbale Wissenschaft, sondern nur durch gottlose Mystik, noch deutlicher darstellen zu können. Zwar die Befreiung von den Scheinbegriffen Seele und Willensfreiheit — und wir haben schon in der Einleitung erfahren, wie theologisch allezeit über Unsterblichkeit und über Verantwortlichkeit herumgeredet wurde, seitdem es eine christliche Religion gab — ist bereits längst von der Philosophie besorgt worden. Daß beide Vorstellungen jedoch aufs engste mit Eigenschaften Gottes zusammenhängen, mit seiner Geistigkeit nämlich und mit seiner Gerechtigkeit, daß also Seele und Wille eigentlich (weil sie der adjektivischen oder sensualistischen Welt angehören) nur widernatürlich dem mythologischen Begriffe Gott beigelegt worden sind, das hätten freidenkerische Theologen nicht übersehen sollen, die ich jetzt noch folgendes zu beherzigen bitte.

Bringe ich alle drei Fragen auf die gleiche Formel, ob nämlich den Sprachworten Gott, Seele, Wille irgend etwas in der Wirklichkeit entspreche, so ist für den Sprachkritiker die Antwort gewiß: nein. Die drei berühmten Worte oder Fragen teilen nur das Schicksal unzähliger oder aller Worte; ihre hervorragende Bedeutung verdanken die drei Worte nur den Bemühungen der Theologen, vom Glauben an deren Dasein etwas recht Wichtiges abhangen zu lassen, nämlich unser Wohlbefinden in unendlichen Zeiträumen. Man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß bei der zweiten und bei der dritten Frage das Dasein des Substantivs (Seele, Wille) sprachabergläubig schon vorausgesetzt und nur noch der Glaube an eine Eigenschaft (Unsterblichkeit, Freiheit) verlangt wird; mit der Grundfrage aller Religion verhält es sich ebenso, weil doch der Glaube an das abstrakte Substantiv Gott leer und unwirksam bleibt, wenn nicht der Glaube an einige Eigenschaften hinzukommt. Wir haben uns also fast niemals mit dem Glauben an das eigenschaftslose Substantiv Gott allein zu beschäftigen, sondern auch mit den Leugnern der Eigenschaften, mit den Leugnern der Unsterblichkeit und der Freiheit. Und die Rechtgläubigen, d. h. die Anhänger der so zahlreichen und so verschiedenen einzig wahren Religionen, waren auch berechtigt, alle Leute, die an dem Dasein solcher Eigenschaftswörter zweifelten, Atheisten zu nennen.

Gott, Unsterblichkeit, Freiheit

Die drei Vorstellungen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit stehen miteinander in unauflöslicher Verbindung; nicht zwar so, daß irgendein logischer Gottglaube ohne die Dogmen von der Unsterblichkeit und von der

Willensfreiheit gar nicht denkbar wäre; wohl aber so, daß die Theologien der im Abendlande zumeist verbreiteten Konfessionen die drei Dogmen wechselseitig aufeinander stützen. Es ist ein unentwirrbares Durcheinander. Die Eigenschaft Gottes, die man seine Gerechtigkeit nennt, hat die Willensfreiheit oder die Verantwortlichkeit des Menschen zur Voraussetzung, Belohnung und Bestrafung der unsterblichen Seele im Jenseits zur Folge. Die Unkörperlichkeit des sonst so menschenähnlichen Gottes wird aus der Geistigkeit der Seele erschlossen und wiederum das Dasein von Geistern (die Seele inbegriffen) aus der Unkörperlichkeit Gottes. Und weiter. Die sogenannte Allmacht des göttlichen Willens ist nur als die höchste Steigerung des in unserem Selbstbewußtsein scheinbar vorgefundenen menschlichen Willens zu begreifen, hebt die Freiheit des menschlichen Willens völlig auf, postuliert sie aber wiederum für die menschliche Verantwortlichkeit. Man hat ganz vergessen, daß der alte Judengott, der sich langsam in den Gott der abendländischen Theologen gewandelt hat, ohne eine unsterbliche Menschenseele auskam und den Begriff einer menschlichen Willensfreiheit gar nicht kannte; einerlei, um ungleicher Meinungen in solchen Fragen willen hat es durch Jahrhunderte im Namen eben dieses Judengottes blutige Verfolgungen und Kriege gegeben. Der Grund liegt nicht nur in der Dummheit und Bosheit der Menschen, sondern auch in dem wesentlich praktischen Charakter dieser Fragen.

Die scholastische Philosophie des Mittelalters, auf der alle Theologie beruhte und noch beruht, behandelte alle drei Fragen mit äußerstem Scharfsinn, doch nur vom Standpunkte ihres Wortrealismus; ohne jede mögliche Erfahrung wurde den Begriffen Gott, Seele und Wille eine metaphysische Wirklichkeit zugesprochen. In Wahrheit aber handelte es sich damals und heute für den Frommen um etwas wie eine praktische Metaphysik, wenn man so eine Bezeichnung gebrauchen darf. Was die Theologen ihn von Kindheit auf gelehrt hatten, daß Gott die Handlungen des freien Menschen an dessen unsterblicher Seele ewig belohnen und bestrafen werde, das mußte für den Frommen von unendlich größerer Bedeutung sein als die Leiden und Freuden des kurzen irdischen Lebens. Die drei Worte gehören noch heute der Gemeinsprache an, werden noch heute mit dem Wortrealismus des Mittelalters für Bezeichnungen von Wirklichkeiten gehalten und können darum nicht so leicht als leere Einbildungen einer praktischen Metaphysik erkannt werden. Man muß zur Vergleichung ein Wort wie Hexe heranziehen, an dessen Inhalt kaum Einer unter Hunderttausend mehr glaubt, die die drei anderen Worte noch für bare Münze nehmen. Solange man aber an Hexen und — um anstatt der Eigenschaften Handlungen hinzuzunehmen — an ihre Teufelsbündnisse glaubte, war es für

den Mann und für die Nachbarn der Hexe von äußerster Wichtigkeit, ob sie Regen machen, das Vieh sterben lassen und diabolischen Ehebruch treiben konnte oder nicht; ganz abgesehen von ihrem Seelenheil. Hexerei und Teufelei gehörten als erfundene Eigenschaften zum Gotte des 15. Jahrhunderts, wie Seelenunsterblichkeit und Willensfreiheit zum Gotte des 19. Jahrhunderts gehörten. Erst die neue, kaum aufdämmernde Lehre, daß die Vorstellung von allen Eigenschaften aus einer ganz anderen Welt stamme als die Vorstellung von einem persönlichen, also substantivischen Gotte, läßt uns endlich solche Fragen — wie die nach Seele und Wille — mit einem Seufzer der Erleichterung zu den verstaubten Akten legen.

Ich rede aber hier hoffentlich nicht nur zu Theologen, sondern zu einfachen Menschen, Gottsuchern, die ihren verlorenen Gott wiederfinden wollen, die den Gegensatz zwischen Frömmigkeit und Atheismus immer noch als einen bloßen Wortstreit betrachten möchten, die aber hart und ehrlich genug sind, das Nein der gottlosen Mystik zu ertragen. Für diese wahrhaften Sucher noch etwas darüber: wie ich meine drei Bilder der einen Welt auf den Gottesbegriff anzuwenden versuche.

Ich habe einmal ein einfacheres Beispiel zum Verständnisse der adjektivischen, der substantivischen und der verbalen Welt gegeben: unsere drei Bilder vom Feuer. Es ist ein und dasselbe Etwas, das ein rotes Leuchten für unsere Augen, ein Prasseln für unsere Ohren ist, das unsere Nase belästigt, unsere Haut versengt, kurz unseren Sinnen erscheint, und das — eben unter dem Namen des Feuers — in unserer Phantasie zu einem substantivischen Dinge wird, zu einem sogenannten Körper, zu einer Ur-Sache seiner Eigenschaften, welche Ur-Sache aber ganz gewiß nichts ist außer und neben alledem, was unsere Sinne von ihm erfahren; es ist endlich immer dasselbe Etwas, das — wie auf unsere Sinne — auch auf andere Etwase wirkt, sozusagen objektiv, in der verbalen Welt des Werdens, als eine Art der Energie, als Wärme. Es hängt nur von dem Blickpunkte unserer Aufmerksamkeit ab, ob wir dieses unbekannte Etwas als eine Eigenschaft, als ein Ding oder als ein Geheimnis des Werdens sehen wollen.

Gottesbegriff

Ein noch besseres Übungsbeispiel für den Versuch, überall die drei Bilder der Welt zu unterscheiden, dürfte der Gottesbegriff sein. Die Erscheinung des Feuers gehört nach den Gewohnheiten der Gemeinsprache nur der Naturlehre an, kann darum über die letzten Dinge kaum etwas aussagen; der Gottesbegriff dagegen ist gar nichts anderes als das letzte Ding selbst, dazu die letzte Ursache aller Wirkungen und eine Vereinigung aller letzten oder obersten Eigenschaften; Gott hat aber eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem Feuer und ist nicht umsonst im Alten Testamente

häufig mit einem verzehrenden Feuer verglichen worden. Ich werde in den unbegründeten Verdacht kommen, meinen ruhigen Atheismus widerrufen zu haben, wenn ich nun an diesem reichen Beispiele zu zeigen mich bemühe, daß der Gottesbegriff einen gewissen Sinn gebe, wenn auch einen anderen für die substantivische, einen anderen für die adjektivische und wieder einen anderen für die verbale Welt; aber was ich gottlose Mystik genannt habe, wird vielleicht in dieser Darstellung noch faßbarer als sonst herauskommen.

Substantivische Welt

Für die substantivische Welt ist es freilich weniger eine Leugnung als eine Rettung Gottes, wenn ich ihn, d. h. den Gegenstand hinter diesem Worte, wie das Feuer zu den bloßen Erscheinungen rechne, die nicht wirklich sind. Wir leugnen ja auch das Feuer nicht, weil es nicht wirklich ist, nicht außer und neben den Sinneseindrücken ist, deren Gesamtheit wir Feuer nennen; wie wir das Dasein eines Eisenstücks nicht leugnen werden, wenn wir dereinst dazu gelangen sollten, alle Sinneseindrücke, deren Gesamtheit wir immer noch ein Eisenstück nennen, als Bewegungen, Verhältnisse, Wirkungen u. dgl. von Atomen, Energien u. dgl. zu begreifen. Nun wäre es freilich ebenso kindisch oder tierisch, bei dem Worte Gott auf der Vorstellung von einem persönlichen, also menschenähnlichen Wesen bestehen zu wollen, wie es tierisch wäre, in der Flamme, nachdem man sie als eine Erscheinung erkannt hat, noch überdies eine Person zu suchen, einen feurigen Geist etwa oder so einen menschenähnlichen Teufel. Just aber mit einer so kindischen oder auf dem Tierstand zurückgebliebenen Logik oder Psychologie — die beiden Disziplinen gehen in der Sprache der entwickelten Menschen ein wenig auseinander — hat man mit dem Gottesbegriff den Begriff der Persönlichkeit verbunden, so daß der Gott der substantivischen Welt nicht eine Sache wurde wie andere Sachen, sondern eine lebendige Sache, ein menschenähnliches Wesen, dem dann menschenähnliche Eigenschaften und endlich übermenschliche, also doch wieder menschenähnliche, mit Menschentum vergleichbare Tätigkeiten zugesprochen wurden. Wir lachen über den Neger, der einen solchen inneren Bedeutungswandel mit seinem Fetisch vornimmt, und wenn es nur ein Kuhschwanz gewesen wäre. Wir sind es nicht gewohnt, über den sogenannten Arier zu lachen, der mit dem Himmelsbegriff einen ähnlichen Bedeutungswandel vornimmt. Und doch besteht zwischen Feuer, Himmel und Gott eine Begriffsverwandtschaft, die ich jetzt aufzeigen möchte, zunächst wieder nur für die substantivische Welt. Sogar die merkwürdige Vertauschung von Leben und Wohnung, von Kraft und Ort, gilt für den Himmel wie für das Feuer; man hat einst dem Herde, der Stätte des Feuers, als einem Altare göttliche Ehren erwiesen, und so unterscheidet noch heute die Gemeinsprache

nicht genau zwischen dem Himmel als der Wohnstätte des Gottes oder der Götter, und dem Himmel als einer göttlichen Person, bei welcher man schwört.

Himmel

Wie immer es um die Zuverlässigkeit der Etymologien bestellt sein mag, die den Namen des obersten Griechengottes Zeus und den lateinischen Gattungsnamen deus auf den gleichen Stamm zurückführt, auf eine uralte Bezeichnung für den glänzenden, leuchtenden Himmel oder den Tag, wie immer man es mit der Etymologie des germanischen Wortes „Himmel" halten mag, ob da ursprünglich Stütze oder Dach des Weltgebäudes gemeint war, in der Vorstellung der sprechenden Menschen blieb „Himmel" (und die entsprechenden Wörter anderer Sprachen) fast ebensolange ein Ding wie „Feuer", bis auch der Himmel durch die Naturwissenschaft in eine bloße Erscheinung aufgelöst wurde, in eine Illusion unseres Gesichtssinnes. Die Kugelgestalt des Himmelsgewölbes und die blaue Farbe bei einer gewissen Reinheit der Luft ergaben sich aus den Bedingungen, unter denen das Auge Eindrücke aufnimmt; wie Gestalt, Farbe und Wärme der Flamme aus den Bedingungen einer chemischen Verbindung von Kohlenstoff und Sauerstoff. Für das Feuer ist es unerheblich, ob das Leuchtgas in der sauerstoffhaltigen Luft verbrennt oder (bei einem gewissen Experiment) die Luft im Leuchtgas; das Experiment, wie der Mensch vom Himmel aus gesehen sich ausnehmen mag, können wir nicht nachmachen; und der Umstand, daß jeder menschliche Beobachter — genau genommen — den Mittelpunkt eines anderen Himmelsgewölbes bilde, wird von der Sprache als unbeträchtlich beiseite gelassen, wie von der Religion der Umstand, daß jeder Mensch — genau genommen — einen anderen Gott erblickt. Der Glaube an die Dinglichkeit hat bei Feuer und Himmel zu den gleichen groben Schnitzern verführt; in bezug auf das Feuer lehrte man hundert Jahre lang, daß ein besonderer Feuerstoff, das Phlogiston, in den brennbaren Körpern stecke und als Flamme in die Erscheinung trete; in bezug auf den Himmel lehrte man einige tausend Jahre lang, daß eine ganze Anzahl von festen Himmelsgewölben vorhanden sei, wie eine Zahl von Zwiebelhäuten.

Und doch besteht zwischen dem Feuerbegriff und dem Gottbegriff ein Unterschied sprachlicher Art, der aber nur ein kleiner grammatikalischer Unterschied ist; das Wort Feuer ist ein Stoffname, wie denn das Feuer (neben Wasser, Luft und Erde) durch Jahrtausende für einen der Grundstoffe der Welt galt, während das Wort Gott als ein Eigenname oder als ein Gattungsname betrachtet wurde, je nachdem man das Dasein von einem einzigen Gotte oder von vielen Göttern annahm. Der Glaube an die vielen Götter schwand aber und der eine übriggebliebene Gott wurde

in der Denkarbeit der christlichen Mystiker und der unchristlichen Materialisten langsam so umgeformt, daß er schließlich (im sogenannten Pantheismus) wieder zu einem Stoffnamen wurde, zu der Bezeichnung des einzigen Urstoffs, aus welchem sich zuerst die vier Elemente und dann die lebendigen und toten Körper geformt haben. Damit hörte auch der kleine grammatikalische Unterschied auf, und so kann man, in guten und in schlechten Büchern, von Gott als von dem allerzeugenden Feuer oder der jede Weltbewegung bedingenden Wärme reden hören, als ob wir zu irgendeinem alten Sonnendienste zurückgekehrt wären. Denn auch die Sonne ist ja eine Erscheinungsform des Feuers.

Wie nun das Feuer oder die Sonne, immer eine und dieselbe Erscheinung, je nach dem wechselnden Blickpunkt des Interesses als Ding aufgefaßt werden kann oder als Eigenschaft oder als Tätigkeit, so auch der Gott, immer derselbe einzige Gott. Wobei es einige Aufmerksamkeit verdient, daß der Wandel des Gottbegriffs aus einem Eigennamen in einen Stoffnamen, auf den ich für den dinglichen Gott eben hingewiesen habe, auch für den abjektivischen und den verbalen Gott im Unterbewußtsein erfolgt ist, wenn auch die Gemeinsprache da nur widerwillig mitgeht. Die Haupteigenschaft des Gottes ist seine Unendlichkeit; er war ganz eigentlich *der* Unendliche, solange er eine Persönlichkeit besaß, und ist jetzt *das* Unendliche geworden. Die Haupttätigkeit des Gottes war das *Schaffen*, solange er eine Persönlichkeit besaß; das entsprechende Wort für des pantheistischen Gottes Tätigkeit sucht man immer noch vergebens, weil man Verwandlung, Bewegung, Erhaltung der Energie, Entwicklung u. dgl. nicht religiös genug findet. Immerhin wäre der verbale Gott als Schöpfer ein Eigenname, als Energie ein Stoffname.*)

Adjektivische und verbale Welt

Man bilde sich aber nicht ein, daß diese sprachliche Analyse der drei Bilder von Gott nur auf solche gewissermaßen naturphilosophische Vorstellungen Anwendung finde; nein, auch der wohlbekannte Gott des Kirchen- und Kinderglaubens ist im Blickpunkt des dinglichen Interesses ein anderer als im Blickpunkt des adjektivischen oder des verbalen Inter-

*) Ich halte diese Zurechnung „Gottes“ zu der substantivischen Welt für den stärksten, unwiderleglichsten, weil sprachkritischen Beweis für das Nichtdasein Gottes. Ich weiß nicht, ob eine Anregung durch mein Bild von einer „substantivischen Welt“ (Wörterbuch der Philosophie“ II, S. 464) anzunehmen sei bei dem Versuche von Jerusalem, aus einem ähnlichen Gedankengange das Gegenteil herauszuholen, seinen „grammatischen Gottesbeweis“ („Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, III, S. 27, 1922). Das Weltgeschehen sei ein Verbum, zu dem wir das Subjekt suchen *müssen*; „Gott ist für mich das Subjekt zum großen Impersonale des Universums.“ Wilhelm Jerusalem, als Schüler von Mach ein guter Vertreter des kritischen Realismus, hat ernste Verdienste um die voluntaristische Erklärung der Urteilsfunktion, aus welcher sein grammatischer Gottesbeweis geflossen sein kann; aber er, der sich dem Apriorismus der Neukantianer fest entgegengestellt hat, stimmt

esses. Ich möchte sagen, nur die theologische Theorie begnüge sich mit dem substantivischen Gotte, mit der menschenähnlichen Person, deren Dasein durch Scheinbeweise bewiesen und auch ohne Beweise von Gläubigen geglaubt wird. Die alten Definitionen des Gottbegriffs beziehen sich alle auf diese Abstraktion eines Dings, die für die Vorstellung aller möglichen Dinge vorbildlich geworden ist. Gott ist das und das, wie ein Apfel das und das ist. Wie jedoch ein Apfel nicht noch einmal da ist, neben und außer seinen Eigenschaften und Wirkungen, neben und außer den Sinneseindrücken, die er in dem menschlichen Beobachter erzeugt, und den Änderungen, die er in der Umwelt bewirkt, so ist der Gott nicht noch einmal da, nicht noch einmal persönlich da, neben und außer seinen Eigenschaften und Kräften. Ja man kann wohl behaupten, daß für den praktischen Alltag des Kirchen- und Kinderglaubens mit der Persönlichkeit des Gottes nicht viel anzufangen wäre ohne die mitgeglaubten Eigenschaften und Kräfte. Wie ja auch das menschliche Interesse nicht der dinglichen Abstraktion Feuer gilt, sondern der angenehmen Eigenschaft des Warmseins und den nützlichen oder schädlichen Tätigkeiten, die sich als Umwandlung der Energie gutartig oder als vernichtender Brand bösartig bewähren können. Der Kirchen- und Kinderglaube hofft und befürchtet alles von der äußerst gesteigerten Tätigkeit des Gottes, die dann Weltregierung, Vorsehung usw. heißt; und der Glaube bewertet endlich die Tätigkeit des Gottes nach Furcht und Hoffnung als gut oder böse; das gemeine Interesse bewertet den Gott wie das Feuer, das auch gut heißt im warmen Ofen, böse in der Feuersbrunst. Ist es nicht heiter, daß wir durch die sprachkritische Untersuchung der drei Bilder von Gott schließlich wie von selbst auf die Unterscheidung von Gut und Böse geführt worden sind? Sollte wirklich der Teufel unseren Gedankengang gelenkt haben, wie er einst im Paradiese Adam und Eva versuchte? Und sollte die gottlose Mystik nicht nach aller Arbeit auch ein bißchen lachen dürfen?

Ich habe auf dem Wege zu meinem Ziele vorhin bei Kants Kritik der alten Gottesbeweise ausgeruht. Ich würde vielleicht vier neue starke

---

doch mit Hermann Cohen darin überein, daß er im Monotheismus des „geläuterten Judentums“ die letzte Wahrheit zu finden glaubt, unbekümmert darum, daß die Gottesvorstellung des Alten Testaments sicherlich noch nicht „geläutert“ war. Ich möchte hier gegen seinen „Beweis“ nur einwenden, daß es nur eine modern-sprachliche Gewohnheit ist, zu den unpersönlichen Verben Subjekte zu suchen; weder im Hebräischen noch im Lateinischen braucht man ein Subjekt, um auszudrücken: es blitzt, es denkt (Lichtenberg), es wird. In der Vorstellung des Schaffens ist freilich ein Schöpfer schon mitenthalten, ein persönlicher Gott, ein hypothetisches Subjekt zur Erklärung eines hypothetischen Vorgangs. Sprachkritik ist das nicht. Allerdings deckt sich Jerusalem durch den Satz: „Wir können diesen schöpferischen Willen niemals anders als anthropomorphisch denken.“ Was er aber hinzufügt, daß wir da den Willen Gottes erforschen, erinnert doch gar zu sehr an Cohen.

Bände ausdenken und zu Ende schreiben müssen, wollte ich darlegen, was die gottlose Mystik mit der Vernunftkritik verbindet und was sie von ihr scheidet. Man mag mir die Überzeugung zugute halten, daß einzig und allein die Kritik der Sprache den Kampf aufnehmen konnte, der nach dem Siege zugleich den dogmatischen Materialismus und den dogmatischen Idealismus überwinden wird. Mein guter Leser mag diese flüchtigen Andeutungen weiter verfolgen und selbst zu dem Schlusse gelangen, daß Kant sich zu tief hinabließ, als er den kosmologischen Gottesbeweis (übrigens den physiko-theologischen und den ontologischen dazu) ins Wackeln brachte, daß er aber so tief hinabsteigen mußte, weil er seinen eigenen moralischen Gottesbeweis im Sinne trug.

Kritik der Sprache

Für die Kritik der Sprache verflüchtigen sich alle diese Gottesbeweise (am wahrnehmbarsten der ontologische) zu einem fernen Lachen über den Betrug der feierlichen Worte. Das Dasein eines Wortes bietet keine Gewähr für das Dasein des Wortinhalts. Durch den Besitz der Sprache unterscheidet sich der Mensch wirklich von den anderen Lebewesen; doch nur so, daß die Sprache beim Menschen — vielfach als ein Reichtum, vielfach als eine Armut — das ersetzt, was bei den Tieren und vielleicht irgendwie auch bei den Pflanzen in unserer Sprache Instinkt heißt. Das Sprechen oder das Denken, kurz: die Vernunft, spielt bei der Tierart Mensch die Rolle des Instinkts. Da zweihundert Jahre Psychologie und Psychophysik nicht herausgebracht haben, was der scheinbar gut beobachtete Instinkt eigentlich sei, brauche ich an dem Worte nicht einmal einen Bedeutungswandel vorzunehmen, um es so verwegen auf die Vernunft anzuwenden. Die Definition „zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zweckes" ist sicherlich zu eng, paßt eigentlich nur genau auf die Triebe der Tiere, die der Arterhaltung dienen. Was ich sagen will, ist ja gerade das, daß die tierische Orientierung in der Außenwelt sich im Menschen zur Sprache oder Vernunft entwickelt hat als zu einem nur scheinbewußten Werkzeug der Selbst- und Arterhaltung. Sprachgewohnheiten und Denkgewohnheiten machen unsere Vernunft aus; wir haben alle diese Gewohnheiten ererbt wie die Tiere ihre Instinkte, und bilden uns eine mögliche Freiheit von diesen Gewohnheiten nur ein. Wer zu sehr erschrocken ist über eine solche Geringschätzung der Vernunft, der findet vielleicht Trost, wenn er jetzt erfährt, daß eine solche Lehre hier nicht zum ersten Male ausgesprochen wird. Der große Hume hat (in Treatise) die „reason" einen Instinkt der Seele genannt und ihn auf so etwas wie Gewohnheit zurückgeführt. Condillac war nahe daran, das Ich für eine Gewohnheit zu erklären. Und Nietzsche, der ja nur das *wahr* nennen wollte, was lebenfördernd schien, erfolgreich, erklärte einmal die Sicherheit, mit der wir unsere Be-

wegungen ausführen, aus der Gewohnheit und dem unbedingten Glauben, also doch offenbar nicht aus der Vernunft. Diese drei Selbstdenker verstanden aber unter Gewohnheit so etwas wie ererbte, unbewußte, lebenfördernde Triebe, denen wir gehorchen, unter der Selbsttäuschung der Freiheit. Wir wissen es nur nicht, wie tyrannisch die Sprache uns leitet. Auch in den letzten Fragen der Weltanschauung. Es kann gar nicht anders sein: die Welt ist unsere Vorstellung; auch die Welt der Tiere und der Pflanzen muß ihre Vorstellung sein. Hinter unserem Vernunft- oder Sprachinstinkt, der solche Worte bildet, regt sich aber der ganz andere Lebensinstinkt, und der gibt sich nicht damit zufrieden, daß die Welt nur unsere Vorstellung sein soll. (Die Schlange beißt sich in den Schwanz. Wessen Vorstellung ist die Welt? Was die Vorstellung besitzt, mein Ich oder mein Zentralnervensystem, ist doch wieder nur meine Vorstellung.) Man fragt: was ist die Welt noch, außerdem, daß sie unsere Vorstellung ist? Ein einziger Philosoph war so gläubig, daß er sich bei dem Gedanken des Idealismus beruhigte, die Welt sei nur unsere Vorstellung, George Berkeley; aber er belog sich selbst, weil für ihn die Welt doch wieder noch etwas war, nämlich Gott. Und so belogen sie sich selbst alle, die das zu benennen suchten, das hinter der Vorstellung steckte; Kant nannte es überaus vorsichtig das Ding-an-sich, Schopenhauer mit scheinbar unwiderleglicher Selbstbeobachtung den Willen, immer war es eine Gottheit. Ich rühme mich, daß die Kritik der Sprache allein die Frage nach „dem hinter der Vorstellung" gar nicht erst stellt; daß ich mich beschieden habe: frei von dem Selbstbetrug, der das hinter der Vorstellung auch noch benennen möchte, sind nur die Tiere und die Pflanzen, die in ihrer stummen Naturandacht entsagt haben, sich eins wissen mit der Welt, die frömmer sind als die redenden Menschen, weil ihnen die Schlange sich nicht in den Schwanz beißt, weil sie die beiden Sprachschnitzer der Menschen gar nicht mitmachen können: den Träger der Vorstellungen, das Ich, als eine neue Vorstellung anzusehen, und das Ganze der Vorstellungen — ihre Ursache und ihre Sache zugleich — zu vergotten. Die Kritik der Sprache allein hat die kleine Wahrheit erkannt, die ebenso schlicht wie erschöpfend ist: die Welt ist nur einmal da. Es ist töricht, in der Sprache der Vorstellungen nach der Gottheit hinter der Vorstellung zu fragen. „Gottheit" ist ein sinnleeres Wort. Nur noch etwa — wie gesagt — ein lebendiges Symbol für den poetischen Sprachgebrauch. Nicht lebendiger als Teufel, Hexe, Fatum, Sterngeister; nicht einmal als Fiktion brauchbar, wie für die Wissenschaft Äther oder Ursache. Die Pflanzen und die Tiere sind von jeher unbewußt so weise gewesen wie der weise Hume; sie verstanden den Begriff Ursache nicht und kamen darum auch nicht auf die kindliche Wortspielerei des kosmologischen

Gottesbeweises. Sie brauchten ihn sich also nicht erst zu widerlegen, wie es der erstaunliche Kant tun mußte, weil er eben auch ein Mensch war.

Ein Beispiel mag uns zeigen, wie grob dieses sprachliche Elend des kosmologischen Beweises war. Ein Idiot im ursprünglichen Sinne, der gemeine Mann also, hört, daß der neu eingerichtete Eisenbahnzug von hundert Pferdekräften oder Pferdestärken bewegt werde; er weiß nichts davon, daß ein PS ein veraltender Ausdruck für die Größe von fünfundsiebzig Sekundenmeterkilogramm und nur eine ungefähre Rechnungseinheit ist; er hält sich gläubig an das Wort und weiß jetzt, daß in der Maschine hundert Pferde verborgen sind. Wie der Gott in dem Schlusse des kosmologischen Beweises. Wer einen kleinlichen Anstoß daran nimmt, daß in meinem Beispiele von Pferde*stärken* die Rede ist und nicht von Pferden, der wähle für den kosmologischen Beweis den vornehmeren Ausdruck „Gottheit" anstatt des konkreteren „Gott"; was wir jetzt als eine bloße Endsilbe empfinden, die Silbe „heit" war einmal auch so ein dingliches Wort und bezeichnete so etwas wie „Stärke": einen Zustand, eine Beschaffenheit, eine Person. Der Fromme weiß, daß sich hinter der letzten Ursache eine Gottheit verbirgt, eine Person mit göttlichen Eigenschaften; der Idiot weiß, daß sich hinter der Dampfmaschine hundert Pferde verbergen, Pferdestärken mit pferdmäßigen Eigenschaften. Die Anwendung der Sprachkritik auf die Physik ist nicht minder nötig als eine auf die Theologie; nur daß in den Naturwissenschaften eine Verbesserung der Terminologie möglich ist, eine Säuberung theologischer Begriffe aber so unmöglich wie die nützliche Deutung eines Traumes. Mit dieser Einsicht kommt natürlich auch die andere, zu einem ungeschickten Lächeln zwingend, daß es doch nichts ist mit dem bloßen Wortstreit, als welchen ich oben den Gegensatz zwischen Naturerkenntnis und Theologie, zwischen Atheismus und Frömmigkeit — für einen Augenblick — hinzustellen suchte. Für den freiesten Standpunkt muß ja doch die Geschichte Gottes mit einer Auflösung des Gottbegriffs endigen.

Tao

Was noch übrig bleibt, nach der vernunftgemäßen Erledigung aller und jeder äußeren Religion, das ist für uns, die wir letzten Fragen nicht ausweichen und deren Beantwortung von den nächsten bis vorletzten Wissenschaften nicht erwarten, das Weltgefühl, das Einsgefühl der gottlosen Mystik, das man gern ein „religiöses" Gefühl nennen mag, weil ein Gefühl zuletzt nur geschwiegen werden kann, nicht in harten Worten ausgedrückt. Diese Rettung der ewigen Sehnsucht in die uralte Mystik, bei bewußter Preisgabe des Gottesbegriffs, ist nur für das Abendland neu, ist für das Morgenland Urväterweisheit. Abschiedsmüde will ich wieder die Erinnerung an „Tao" wecken, das Rätselwort, das vor zweitausendfünfhundert

Jahren von dem chinesischen Weisen Lao-tse geprägt oder gebraucht wurde, um die tiefste Selbstbesinnung des Ostens, das Einsgefühl mit einer Welt ohne Gott, in einem Menschenlaute zusammenzufassen. Wir wissen fast nichts von dem Leben des Lao-tse, wir haben nur sein Buch Tao-te-king, französisch seit 1842 durch Julien, deutsch seit 1870 durch V. v. Strauß. Einen Weg, den der Weise eher geht als zeigt. „Tao" ist zugleich der Weg zum letzten Ziele und der erste Grund des Weges und des Zieles; „Ursache" wäre schon zu abendländisch, zu wissenschaftlich, zu klein, zu arm menschlich. Die Unpersönlichkeit, die Ungöttlichkeit des Tao erhellt schon daraus, daß wir nicht wissen, ob wir „der Tao" oder „das Tao" sagen sollen; „das Gott" würde die Vorstellung vielleicht nicht übel wiedergeben.

Nun stehen im vierzehnten Kapitel des Tao-te-king über das Tao die Sätze, die mich allein schon berechtigen würden, den „alten Weisen" (das sollen die Zeichen Lao-tse bedeuten) als einen Bekenner des Agnostizismus oder einer gottlosen Mystik vertraulich anzusprechen: „Du suchst das Tao und du siehst es nicht; es ist farblos. Du horchst und du hörst es nicht; es ist stimmlos. Du willst es berühren und erreichst es nicht; es ist körperlos." (Von Max Müller, nach Julien.)*) Fast noch hübscher klingt der Verzicht bei einem Schüler von Lao-tse, bei Tschuang-tse (in der Auswahl von Martin Buber): „Tatenlos weiß Tao . . . Es kann nicht gesagt werden. Was gesagt werden kann, ist nicht Tao. Was den Gestalten Gestalt gibt, ist selbst gestaltlos; also ist Tao namenlos. Wer einem antwortet, der nach Tao fragt, kennt Tao nicht."

Tao ist namenlos, ist eigenschaftslos, ist ohne aussagbaren Begriffsinhalt. Man könnte „das Tao" durch eine neutrale Silbe ersetzen, durch „das". Und weil ich doch der Erzketzer bin, der Welterkenntnis durch Menschensprache nicht für möglich hält, so kann man mich kaum mißverstehen, wenn ich nun hinzufüge: mit so etwas wie „das", wofür auch bei Menschen ein bloßer Blick eintreten kann, wäre die Weltanschauung und die Theologie der Tiere und Pflanzen wiederzugeben.

Ist dies nun aller Menschenweisheit letzter Schluß: daß wir von der letzten Ursache der Natur und unseres Lebens innerhalb dieser Natur nichts kennen als Tao, daß wir nur „das" lallen dürfen auf alle Fragen

*) Toll, aber wahr: nicht nur der Jesuit Joseph Amyot, sondern noch Abel Rémusat haben die Sätze so übersetzt, daß sie einen Hinweis auf die Personen der Dreieinigkeit (bei Amyot) oder gar auf den hebräischen Namen Jehova (bei Rémusat) zu enthalten schienen. Die Möglichkeit so nichtswürdiger Fälschungen (man vgl. Max Müller „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft", S. 298 f.) warnt allerdings überhaupt davor, irgendeiner Übersetzung aus so grauem und so fernem Altertum ganz zu vertrauen; warnt aber auch davor, die gelehrten Studien über die Beziehungen von Lao-tse zu Kong-fu-tse und zum Buddha viel höher zu bewerten als gelehrte Dichtungen.

nach dem Göttlichen, dann haben wir uns vielleicht doch über das substantivische Bild der Welt erhoben, über die karge Einsicht, der Gottbegriff gehöre eben zu der Scheinwelt, der Kunstwelt, der Nichtwelt der Substantive. Man denke wieder an das Beispiel vom Feuer. Das lallende „das“ kann ebensogut oder so schlecht den persönlichen Gott bezeichnen wollen wie seine Eigenschaften oder wie sein Wirken. Genau so gut oder ebenso schlecht. Steht es nicht ebenso wie um den hohen Begriff „Gott“ und um den niedrigen Begriff „das“ auch um eines der meistgebrauchten und meistmißbrauchten Sprachworte? Können wir leugnen, daß der Ichbegriff, „unrettbar“ seit Hume und Mach, weil das Ich der substantivischen Welt angehört, doch wieder — wie Gott und Feuer und „das“ — leicht und gern in die adjektivische und in die verbale Welt hinüberspielt? So wie „Ich“ gewöhnlich gebraucht wird, steht es freilich, als Pronomen, als Vertreter von höchst substantivischen Personen. Als Träger von adjektivischen Empfindungen und verbalen Tätigkeiten. Dieses Ich ist (nach Hume) ein Bündel von Vorstellungen (und von Wollungen). Wenn aber dieses selbe Ich traumlos schläft? Der traumlos schlafende Mensch besitzt ja kein Ich mehr, ist kein Träger mehr, weder von adjektivischen Empfindungen noch von verbalem Tun oder Wollen. Der traumlos schlafende Mensch (in dem also auch das bewußte Gedächtnis nicht mehr arbeitet) ist nur noch in der adjektivischen Welt da (mit seinen Eigenschaften, wie ein schlafender Apfel) und für die verbale Welt (mit den vegetativen Tätigkeiten seines Herzens, seiner Lunge usw.).

Gewiß, die Vorstellung eines bleibenden Ich ist nicht mehr zu retten, wie die Vorstellung eines seienden Gottes nicht mehr zu retten ist. Die agnostische Mystik, zu welcher ich hinführe und die beileibe nichts zu schaffen hat mit irgendeiner Kirche oder sonstigen Zaubermagie, die Mystik, oder das Bekenntnis zu einer Mythologie aller Wissenschaft, ist ganz sicher gottlos, des Gottes ledig. Wie das Denken und das Wollen dieser Jahre ichlos geworden ist, ledig des Ichwahns. Und doch habe ich, bevor ich scheide, den Gegnern der bloßen Negation, wenn sie nur nicht zu einer Kirche zurückstreben, eine Möglichkeit zu bieten, eine biologische Möglichkeit, in dieser kalten und dünnen Höhenluft zu atmen. Das Ich, der Wille, das Denken, die Seele **sind** nicht, gewiß nicht. Sie sind nicht einmal mehr notwendige Fiktionen für eine Psychologie der Zukunft. Sie sind aber, was ich einmal normale Täuschungen genannt habe; gesunde Lebenslügen, unvermeidliche, nur mit dem Leben selbst auszulöschende Illusionen. Ich glaube fast — und ich fürchte es nicht —, auch der Gottesbegriff, von dem Unrat der Theologen gereinigt, ist so eine normale Täuschung, eine gesunde Lebenslüge, eine unvermeidliche, lebenslange Illusion.

Nur hüte sich der Leser, dem ich in dieser Stunde den ichlosen, den traumlosen Schlaf wünsche — auch wenn er wach ist —, davor, in diese Lebensillusion etwas anderes, etwas „Positiveres“ hineinzudenken, als ich im Sinne habe. Illusion ist niemals Wirklichkeit. Der handelnde Mensch mag eine Illusion als eine Fiktion benützen („als ob es Götter gebe“), der dichtende Mensch mag eine Illusion zu gestalten suchen (als sein „Ideal“); beide dürfen an ihre Illusionen nicht glauben, dürfen nicht Ja zu ihnen sagen. Sprachkritik war mein erstes und ist mein letztes Wort. Nach rückwärts blickend ist Sprachkritik alles zermalmende Skepsis, nach vorwärts blickend, mit Illusionen spielend, ist sie eine Sehnsucht nach Einheit, ist sie Mystik. Epimetheus oder Prometheus, immer gottlos, in Frieden entsagend.

Nachwort

Die Hauslosigkeit, von der aus ich diese Abschiedsworte an den Leser richte, könnte es entschuldigen, wenn Wehmut oder ein makabrer Humor mit erklingen würden; oder auch eine Genugtuung darüber, daß ich zwischen allen körperlichen Leiden die Kraft aufbrachte, die Korrektur und Ausfeilung dieses vierten Bandes zu Ende zu führen. Aber ich will jedes gefühlsmäßige Wort vermeiden und nur in dieser stillen und ernsten Stunde die Hoffnung aussprechen, daß man den letzten Abschnitten nicht zu sehr anmerken werde, wie alt und krank der Schreiber über der Arbeit geworden war.

*

Die Absicht, einige Mängel und Unebenheiten der ersten Bände in diesem Nachworte zu glätten, zu schlichten, habe ich wieder fallen lassen, weil ich müde bin. Einer Freude aber möchte ich hier Ausdruck geben: darüber, daß ein günstiger Zufall mir noch vor Torschluß die Unterstützung einer meiner Hypothesen brachte. Ich habe im ersten Bande (S. 311 ff.), in dem Abschnitte „Das Buch von den drei Betrügern", aus allgemeinen Gründen die Vermutung geäußert, der Druck von 1598 sei eine Tat der Socinianer gewesen. Nun veröffentlicht eben (Oktober 1922) Wolfgang Kraemer in der „Zeitschrift für Bücherfreunde" (S. 99 ff.) einen sehr lesenswerten Aufsatz „Ein seltener Druck des Traktats De tribus Impostoribus, 1598". Der Verfasser, Herr Studienrat Kraemer in Gauting bei München, war so glücklich, ein bisher unbekanntes Exemplar des überaus seltenen Buches zu entdecken. Er ist mit mir der Meinung, daß der Druck von 1598 echt und keine spätere Fälschung ist. Das Wichtigste scheint aber an dem neuen Funde, daß der frühere Besitzer den Namen „Barnaud", als den des Verfassers, auf sein kostbares Exemplar geschrieben hat und daß dieser Barnaud (einer der vielen Ketzer, denen die Autorschaft zugeschrieben wurde) ein Freund von Faustus Socinus war. Kraemer nennt das freundlich eine Bestätigung meiner Vermutung; natürlich darf dabei nicht übersehen werden, daß (eben nach meiner, von Kraemer geteilten Annahme) das Buch von 1598 auf viel ältere Bearbeitungen zurückgeht und Barnaud also nicht der Verfasser, sondern nur der letzte Bearbeiter des Buches gewesen wäre. Und Kraemers weitere Bemerkung, auch Postels Vermutung, der Verfasser habe den Hugenottenkreisen angehört, werde bestätigt, weil der Arzt Barnaud ein Hugenotte war, kann nur den Sinn haben: Barnaud sei formell ein Hugenotte, in Wahrheit aber (wie viele) ein Freidenker gewesen. Ich kann aber eine andere Bemerkung nicht unterdrücken, die meine Hypothese

zu unterstützen scheint; nach den Niederlanden waren die Socinianer aus Polen zumeist geflüchtet, seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts, vor der Gegenreformation, und aus Holland stammen (nach Kraemers Untersuchung) mindestens zwei der jemals bekannt gewordenen fünf Exemplare des Buches von 1598.

*

Es ist eine hübsche, zunächst dem Schreiber selbst sich aufdrängende Sitte, nach den vielen Jahren der Arbeit an einem so ausgedehnten Werke denen zu danken, die freundschaftlich oder freundlich geholfen haben. Auch den nächsten Menschen zu danken, die Leben und Kraft noch nicht ausgehen ließen, wäre gegen meine Empfindung; solche Schuldverhältnisse gehen die Öffentlichkeit nichts an. Doch mein Buch verlangte, daß ich — auch in der Unordnung der Kriegszeit — sehr, sehr viele Bücher wälzte, die ihre Hüter von 1914 bis 1920 nur ungern den Abenteuern der Post anvertrauten. Ich weiß, daß es eine Pflicht der großen Büchereien ist, ihre Schätze jedem Geistesarbeiter zur Verfügung zu stellen; aber es kommt auch darauf an, wie diese Pflicht erfüllt wird. Die Staats- und Landesbibliotheken von Berlin, München, Stuttgart, Karlsruhe, die alte Wiener Hofbibliothek, die Universitätsbibliotheken von Wien und Frankfurt a. M., Halle und Göttingen, die Züricher Zentralbibliothek, die Wessenbergbibliothek in Konstanz, die Fürstlich Fürstenbergische Bibliothek in Donaueschingen, endlich die Seminarbibliothek von Meersburg, sie alle sind mir unermüdlich gefällig gewesen, oft weit über die von den Satzungen geforderten Pflichten hinaus. Mitunter mußte erst in den Katalogen nach der Schrift eines ungenannten Verfassers geforscht oder gar eine ohne jeden Titel gefunden werden. Nun sind die Verwalter und Kenner der aufgehäuften Bücherschätze glücklicherweise Menschen; und denjenigen, von deren Hilfsbereitschaft ich besonders Nutzen gezogen habe, möchte ich herzlich und persönlich die Hand drücken. Auch anderen Helfern, die nicht Bibliotheksbeamte sind. Ich nenne ohne Ordnung nur einige Namen: Dr. Hans Lindau in Berlin, Dr. Monty Jacobs und stud. Heinrich Jacobs in Nikolassee bei Berlin, Dr. Imm in Meersburg, Dr. Maurer in Konstanz, Direktor Wulkow in Hamburg und endlich Frau Paula Höhn in Meersburg, ohne deren tägliche Arbeitshilfe meine Augen das viele Schreiben und Lesen kaum ausgehalten hätten.

Die Namen aber der allernächsten Helfer lasse ich fort, wie gesagt, weil ich ihnen namenlos verpflichtet bin und ihnen auch zum Abschied nur namenlos danken will. „Tantum." So endet auch das furchtbarliche Buch von 1598.

Oktober 1922.

Fritz Mauthner

Sach- und Namenregister

Die Seitenzahlen ohne römische Ziffern beziehen sich natürlich auf Band I. Alle wichtigeren Stellen sind durch fetten Druck der Seitenzahl hervorgehoben.

A

C

D

G

H

I

J

L

P

Q

R

S

T

U

V

W